



AARON J. GURJEWITSCH

INDIVIDUL  
ÎN EVUL MEDIU  
EUROPEAN

CONSTRUCȚIA EUROPEI

**POLIROM**

**Aaron J. Gurjewitsch** (n. 1924, Moscova), profesor la Institutul de Istorie Universală al Academiei Ruse de Științe din Moscova, este un cunoscut antropolog și istoric. A făcut parte din grupul de medievaliști care, în anii '60 ai secolului XX, au promovat „noua istorie” și au făcut cunoscută cititorului sovietic opera istoricilor aparținând școlii „Analelor”. Alte lucrări: *Originile feudalismului* (1970), *Categoriile culturii medievale* (1972).

This book is part of the international series **The Making of Europe** of which Jacques Le Goff is the General Editor and C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung in Munich – Germany, Blackwell Publishers Oxford – UK, Editorial Critica in Barcelona – Spain, Gius – Laterza & Figli in Rome – Italy, Editions du Seuil in Paris – France are the original Publishers. By arrangement of the Literary Agency Eulama, Roma – Italy.

Aaron J. Gurjewitsch, *Das Individuum im europäischen Mittelalter*

© C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München 1994

© 2004 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

**www.polirom.ro**

Editura POLIROM

Iași, B-dul Carol I nr. 4, P.O. BOX 266, 700506

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;

P.O. BOX 1-728, 030174

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:**

GURJEWITSCH, AARON J.

*Individul în Evul Mediu european* / Aaron J. Gurjewitsch;

trad. de Hans Neumann; cuv. înainte de Jacques Le Goff. –

Iași: Polirom, 2004

296 p.; 20 cm (Construcția Europei)

Bibliogr.

Index

ISBN: 973-681-151-4

I. Neumann, Hans (trad.)

II. Le Goff, Jacques (pref.)

316.37(4)“04/14”

Printed in ROMANIA

CONSTRUCȚIA EUROPEI

Aaron J. Gurjewitsch

INDIVIDUL  
ÎN EVUL MEDIU  
EUROPEAN

Traducere de Hans Neumann

POLIROM  
2004



## Cuvînt înainte

*Europa se construiește. Iată o mare speranță, care se va înfăptui numai dacă se va ține seama de istorie : o Europă fără istorie ar fi orfană și nenorocită. Pentru că ziua de astăzi se trage din cea de ieri, iar ziua de mâine este rodul trecutului. Un trecut ce nu trebuie să paralizeze prezentul, ci să-l ajute să fie diferit în fidelitate și nou în progres. Între Atlantic, Asia și Africa, Europa noastră există cu adevărat de o vreme extrem de îndelungată, desenată de geografie și modelată de istorie, încă din timpurile cînd grecii i-au dat numele pe care-l poartă. Viitorimea trebuie să se sprijine pe aceste moșteniri care, încă din Antichitate, ba chiar din preistorie, au îmbogățit Europa treptat, făcînd-o extraordinar de creativă în unitatea și în diversitatea ei, inclusiv într-un context mondial mai amplu.*

*Colecția „Construcția Europei” apare din inițiativa a cinci edituri de limbi și naționalități diferite (Beck din München, Basil Blackwell de la Oxford, Crítica din Barcelona, Laterza de la Roma și Bari și Seuil din Paris) și urmărește să arunce o lumină asupra construirii Europei și a punctelor de forță din cursul acesteia ce nu trebuie uitate, fără a disimula dificultățile moștenite din trecut. În tendința lui către unitate, continentul a trăit discordii, conflicte, divizări și contradicții interne. Această serie nu le va ascunde ; angajarea în mișcarea europeană trebuie realizată în deplina cunoaștere a trecutului și, de asemenea, în perspectiva viitorului. De aici titlul „activ” al colecției. De fapt, nu ni se pare că a sosit timpul pentru a scrie o istorie sintetică a Europei. Lucrările pe care le propunem aparțin celor mai buni istorici din zilele noastre, inclusiv neeuropeni, fie că sînt sau nu deja afirmați. Ei vor aborda problemele esențiale ale istoriei Europei în diferite domenii – economic, politic, social, religios, cultural – sprijinindu-se pe îndelungata tradiție istoriografică ce se întinde de la Herodot pînă la noile concepții elaborate în Europa în cursul secolului XX și mai cu seamă în ultimele decenii, concepții care au reînnoit în profunzime știința istoriei. Mulțumită dorinței lor de claritate, aceste eseuri sînt accesibile inclusiv publicului larg.*

*Ambiția noastră este de a aduce elemente de răspuns la marile întrebări ce stau în fața celor care construiesc și care vor construi Europa și, de asemenea, în fața tuturor celor ce se interesează de Europa : „Cine sîntem ? De unde venim ? Încotro ne îndreptăm ? ”.*

Jacques Le Goff  
coordonator

## Capitolul I

# Individul este de necuprins

## Individul Evului Mediu și istoricul prezentului

Într-un desen ce însoțește *Hortus deliciarum* (*Grădina desfătărilor*) a stareței Herrad von Landsberg (sfârșitul secolului al XII-lea) se găsesc reproduceri ale maicilor mănăstirii ei, Hohenburg, printre ele chiar și una a stareței înseși – în total mai mult de șaiszeci. Totuși, nu mulțimea persoanelor reprezentate e cea care îl surprinde pe privitor, ci identitatea aproape perfectă care unește aceste „portrete” : nu numai că postura corporală și vestimentația sînt aproape aceleași, dar pînă și fizionomiile se aseamănă una cu alta ca două picături de apă și nici măcar în expresia lor nu se deosebesc aproape deloc ; dacă pot fi sesizate totuși mici diferențe, acestea sînt de ordin secundar și nu pot fi atribuite, eventual, strădaniei artistului de a reliefa particularitățile individuale. Pînă și stareța se distinge dintre celelalte doar pentru că este înfățișată în întregime, în statură completă, și cu un manuscris mare în mînă. Maicile pot fi identificate doar după inscripțiile cu numele lor. Sînt „miresele lui Christos”, fără vîrstă, fără individualitate ; o dată cu îmbrăcarea rasei monahale au renunțat la eul lor, care s-a preschimbat în supunere față de Dumnezeu. Și totuși, în ochii lui Herrad (sau ai artistului care le-a înfățișat), ele n-au devenit prin aceasta cîtuși de puțin o masă amorfă, au rămas individualități. Numai că Herrad și artistul întrezăreau individualitatea fiecărei călugărițe nu în înfățișarea exterioară, ci în ceva cu totul diferit.

Firește că acest desen reprezintă un caz extrem de tipizare, căci, în același secol al XII-lea, existau deja portretizări care nu

semănau defel leit una cu alta. Cu toate acestea, direcția dominantă din artă era sublinierea generalului în dauna individualului, iar portretul, în înțelesul de mai târziu al cuvîntului, era încă necunoscut epocii. Desenul lui Herrad îl confruntă pe istoric cu o problemă : prin ce era exprimată individualitatea în Evul Mediu, cum se percepea ea pe sine, ce înțelegea societatea prin aceasta și cum putea fi ea sesizată ?

Problema individului este foarte actuală pentru cercetarea istorică contemporană. Interesul se explică prin orientarea antropologică a disciplinei, care concepe omul împreună cu tot ceea ce are legătură cu el ca ființă socială, concretă și mutabilă istoric. Istoricii au cercetat – intensiv și cu succes – societatea, sub aspect economic, social și politic. Ei nu ni l-au revelat însă pe om, „atomul” oricărei structuri sociale ; omul rămîne și pe mai departe învăluit de structuri. De bună seamă, dispunem de un stoc consistent de descoperiri privind formele comportamentului cotidian al omului ; de asemenea, ne sînt cunoscute ideile și opiniile multora dintre predecesorii noștri. Istoria mentalităților ne-a făcut cunoscute aspecte variate ale imaginii despre lume care i-a călăuzit pe oameni în societăți diferite, fiind astfel reconstituit – cel puțin ipotetic – cadrul conceptual în care se manifestau simțirea, gîndirea și acțiunile acestor oameni. Dar mentalitatea este înainte de toate o formă de exprimare a psihologiei colective, de grup, deci a fațetei extrapersonale a conștiinței individuale ; ea reprezintă generalul, comun membrilor grupurilor sociale mai mari sau mai mici. Atenția s-a concentrat însă mult prea puțin asupra constelațiilor unice și irepetabile în care se grupează elementele imaginii despre lume în conștiința unei anumite ființe individuale. Problema individualității în istorie este, așadar, una ambivalentă. Pe de o parte, ea rezidă în investigația referitoare la formarea eului uman, la personalitate, care, deși modelată în sînul unei comunități, dobîndește în același timp conștiința particularității și suveranității sale față de respectiva comunitate, ceea ce îi permite să se exploreze pe sine. Pe de altă parte, încercările istoricilor de a reconstitui traseele care au dus la autodefinirea personalității și la tipul ei propriu de autocunoaștere – la rîndul



lui caracteristic unei anumite societăți – nu reprezintă altceva decât o căutare a sursei inconfundabilului culturii acelei societăți, a individualității ei istorice.

Problema individualității umane nu constituie doar o preocupare a psihologiei, filozofiei, sociologiei sau literaturii ; ea este și o preocupare a istoriei. Tematica individului dobîndește, în contextul „devenirii Europei” și al aspectelor ei adiacente, o însemnătate specială. Continentul european, fost amalgam de civilizații locale, a devenit, tocmai datorită structurii specifice a personalității care s-a format aici, o scenă a proceselor de rezonanță mondială. Printre cauzele care au permis „Vestului”, Europei Occidentale, să transceadă granițele societății tradiționale și să facă din acest parcurs o evoluție tot atît de inevitabilă pe cît de ireversibilă se numără mai cu seamă : dezvoltarea urbană (a centrelor de producție și comerț ca origine pentru apariția inițiativei antreprenoriale și a relațiilor sociale ale burgheziei), transformarea concepțiilor etico-religioase („spiritul protestantismului”), precum și structura epistemologică specifică, proprie doar Occidentului, cu consecința ei, progresul nestăvilit al științei și tehnicii, culminînd cu revoluția industrială. Este adevărat, fără doar și poate. Dar nu ne putem împiedica să gîndim că succesele din domeniul civilizației materiale, noile sisteme de legături și configurații sociale, apariția unor modele etico-religioase fără precedent nu reprezintă altceva decât diversitatea manifestărilor unui tip specific de personalitate umană, ale unui tip care s-a hotărît să nu mai fie un „animal de turmă”, o „ființă tribală”, ci să rupă lanțurile comunității sale de castă și să se individualizeze.

Considerațiile de mai sus nu se adresează exclusiv trecutului. Interconectarea Europei continuă – atît în Europa Occidentală, prin integrarea economică și politică (oare și culturală ?) deosebit de intensivă din ultimii ani, cît și în jumătatea estică a continentului, împiedicată pînă de curînd de la aderarea la „casa comună europeană”. Ca istoric rus, constat că tematica „personalitate și individualitate” revine în țara mea cu o nouă intensitate. Sistemul totalitar reprimase pe toate planurile personalitatea și inițiativa individului, fie în sfera politicului, fie în cea materială, emoțională sau culturală. Cuvîntul „individualism” nu era doar o

simplă insultă în sine, el exprima reproșul, ba chiar viciul atașat exercitării libere a abilităților, înclinațiilor și intereselor umane și putea foarte ușor constitui un prilej de persecuții. Problema personalității dobândește astfel, pe bună dreptate, o importanță centrală pentru salvarea societății noastre de la catastrofă și renașterea ei, pentru edificarea unui nou climat spiritual. Racordarea Rusiei la civilizația europeană – și nu întrevăd o altă cale pentru ieșirea din criză – trebuie să se producă prin adoptarea valorilor ei de temelie.

Așadar, un motiv important pentru mine ca să dau curs propunerii lui Jacques Le Goff și să scriu volumul de față. Sînt conștient de dificultățile sarcinii ce-mi revine, căci prezentarea generală și analiza anumitor aspecte particulare, întreprinse de mine aici, se substituie unui studiu cuprinzător și echilibrat al temei în discuție, dar el constituie un proiect de viitor, mult prea îndepărtat, după cum mă tem.

Se impune o observație : colecția de față se intitulează „Construcția Europei” și s-ar cuveni, prin urmare, ca abordarea problemei individului în Evul Mediu să nu se rezume exclusiv la Europa Occidentală, ci să includă și Europa de Est, în special așa-numitul „Rus”, vechea Rusie. Acest lucru nu este însă posibil, deoarece pînă în prezent chestiunea a fost cvasi-ignorată în studiile istoriografice despre Rus, din motive specifice. Nu numai că specialiștii abilitați au acordat subiectiv prea puțină atenție imaginii despre lume și mentalității omului din acea perioadă și acel spațiu, dar și materialul documentar este efectiv insuficient. În ceea ce privește subiectul cercetării noastre, nu ne rămîne decît să constatăm că marile opere ale literaturii ruse vechi nu-și concentrează atenția asupra individului, ci asupra grupului. Categoria centrală a culturii religioase manifestă în ele este colectivitatea – insuficient redată prin termenul „conciliaritate” – tuturor formelor vieții religioase, așa-numitul *sobornost*, care presupune contopirea individului cu masa credincioșilor, subordonarea voinței și conștiinței sale personale imperativului întregului. În condițiile *sobornost*-ului, responsabilitatea este atribuită mai puțin individului, cît mai ales grupului în ansamblu. Iar forma predominantă a artei ecleziastice o constituie tocmai icoana care tipizează această colectivitate ;

portretul, ale cărui origini pot fi regăsite în Europa Occidentală a Evului Mediu târziu, apare în Rusia abia în epoca modernă.

Pentru a înțelege particularitățile evoluției istorice din Europa Răsăriteană, trebuie să avem în vedere că în istoria ei n-au existat nici Antichitatea clasică și nici Renașterea – poate cu excepția Poloniei. Istoria Rusiei este împărțită de obicei doar în perioada veche și cea modernă. Este astfel extrem de dificil să se compare în mod direct cultura Evului Mediu occidental cu cea a vechii Rusii. Cred chiar că nici măcar nu se poate vorbi de o epocă feudală în Europa Răsăriteană. Rusia n-a cunoscut nici figura cavalerului și nici pe cea a orășeanului liber, în care să se fi putut articula formele specifice ale unui anumit tip de conduită personală. *Universitas* a constituit în Europa Occidentală o abstracțiune a diferitelor forme sub care indivizii s-au reunit în grupuri. În Rusia, *sobornost*-ul reprezenta tocmai polul opus : semnifica nici mai mult, nici mai puțin decît că individul nu avea voie să se reliefeze din colectiv.

Să amintim în sfîrșit că, în perioada în care în vestul Europei se contura dezvoltarea burgheziei, în Europa Răsăriteană lua amploare, îmbrăcînd forme din ce în ce mai riguroase, un fenomen social – iobăgia, ce nu poate fi nicidecum echivalată șerbiei (engl. *serfdom*) întîlnite în Occident, reprezentînd în realitate o variantă de sclavie. Exploatarea omului prin această condiție, perpetuată în Rusia pînă în 1861, este factorul determinant prin excelență al istoriei acestei țări. Am enumerat aici toate aceste fapte bine cunoscute doar pentru a mă face mai bine înțeles : în Europa Răsăriteană s-au impus, veacuri de-a rîndul, condiții care au făcut imposibilă dezvoltarea din propria matcă a individualității și personalității.

Subliniez încă o dată : problema individului în Evul Mediu european constituie, ca fenomen, un produs al unicității istorice a Europei Occidentale și trebuie cercetată exclusiv ca atare.

Abordarea problematicii personalității și individualității în Evul Mediu reclamă o scurtă trecere în revistă de ordin istoriografic. Există o serie întregă de lucrări care se ocupă de acest subiect din perspective diferite. E suficient dacă vom schița în cele ce

urmează considerațiile și abordările lor diverse și vom arăta cum se prezintă evoluția cercetării, pînă la publicațiile cele mai recente.

Voi începe cu studiul lui Colin Morris intitulat *Descoperirea individului, 1050-1200*<sup>1</sup>. În vreme ce numeroși alți autori rămîn tributari lui Jacob Burckhardt și celebrei formule „descoperirea lumii și a omului” – inventată de el pentru a desemna Renașterea –, tinzînd să considere drept punct de plecare pentru cristalizarea individualității în principal perioada Renașterii în Italia, mai precis secolul al XV-lea, Morris își concentrează atenția asupra unei epoci mai timpurii. În opinia sa, nici o schimbare bruscă nu a intervenit în jurul anilor 1500; „descoperirea personalității” a marcat mai degrabă o evoluție treptată, care s-a desfășurat începînd deja cu a doua jumătate a secolului al XI-lea și pînă la mijlocul secolului al XII-lea. Morris a adunat numeroase materiale ce reflectă schimbările survenite de-a lungul acestei perioade în ceea ce privește reflecția cu privire la sine a personalității în Europa Occidentală, mai ales în mediul intelectual. După el, constituirea conștiinței personalității își are originile în Antichitatea tîrzie, în moștenirea epocii clasice, care a suferit influențele contactului cu religia creștină, fiind apoi preluată într-o formă modificată de mișcarea intelectuală a Evului Mediu.

Desigur, ideea reînnoirii intelectuale și a avîntului lumii occidentale în secolul al XII-lea („Renașterea din secolul al XII-lea”) exista cu multă vreme înaintea lui Morris (la Charles Homer Haskins), iar în literatura de specialitate au fost deja tratate numeroase aspecte ale individualismului în sfera juridică și cea politică, de pildă evoluția de la supus la *citoyen* (Walter Ullmann), individualitatea autorului (Peter Dronke, Robert W. Hanning), natura personalității în religiozitatea filozofilor și autorilor ecleziastici din secolele al XII-lea și al XIII-lea sau psihologismul și „umanismul” incipiente (R.W. Southern). Se prea poate însă ca Morris să fi afirmat mai răspicat decît alții că cel mai important rod al „Renașterii din secolul al XII-lea” îl constituie apariția unui individ cu noi referințe psihologice și cu o receptivitate pentru straturile profunde ale naturii umane.

Profunde schimbări de ordin social, religios și intelectual survenite ca urmare a avîntului cultural și-au găsit expresia într-o

importanță sporită a atitudinii personale, a raportării individuale la divinitate, precum și în relațiile interumane. Spovedania – instrument de analiză și autoanaliză a universului interior al unui individ –, misticismul, experimentele din domeniul descrierii propriei vieți, tentativele de a conferi icoanelor trăsăturile portretului, reinterpretarea figurii lui Christos („umanizarea” lui), înflorirea poeziei de dragoste și apariția introspecției psihologice – toate acestea sînt pietre de hotar pe calea către sondarea sinelui, care a devenit, în acea vreme, posibilă pentru numeroși clerici, iar în cazuri izolate chiar și pentru mirenii instruiți. Morris e de părere că în nici o altă perioadă nu au apărut atîtea forme de cristalizare a personalității, care marchează particularitățile caracteriale ale individului occidental pînă în ziua de azi.

Continuitatea ereditară ar ieși probabil mai bine în evidență, susține Morris, dacă s-ar compara anul 1100 cu anul 1900, și nu cu anul 1972 (anul finalizării studiului său), căci primul război mondial a semnat fractura unor tradiții vechi de secole<sup>2</sup>; dar, făcînd abstracție de această observație marginală, el consideră perioada analizată drept o „cotitură istorică” în evoluția culturii occidentale, chiar dacă este de acord că substanța noțiunii de „personalitate” era, în acea epocă îndepărtată, cu totul alta decît cea din timpurile noastre. Recunoaște, de asemenea, că termenul *persona* nu-și găsește un echivalent în vocabularul secolelor al XI-lea și al XII-lea. Morris consideră totuși că-și poate permite să folosească acest cuvînt pe parcursul studiului său, la fel ca și noțiunile de *individuality* și *individualism*.

Studiul lui Morris marchează într-o bună măsură o cotitură în cadrul cercetărilor dedicate personalității în Evul Mediu. Nu trebuie ignorat însă faptul că Morris își concepe lucrarea dintr-o perspectivă foarte îngustă. Meritul lui constă în a-și fi îndreptat atenția asupra reprezentanților de frunte ai „Renașterii din secolul al XII-lea”, asupra activității și discursurilor teologilor și misticilor, trubadurilor și cronicarilor, pe scurt, asupra universului spiritual al intelectualilor, cei care au lăsat mărturii scrise ale opiniilor lor despre viață, ale strădaniilor și ideilor lor. Este astfel cu totul explicabil, chiar inevitabil ca referințele de căpătîi ale studiului său să se numească Pierre Abélard, Bernard de Clairvaux,

John of Salisbury, Bernard de Ventadour, Guibert de Nogent, Hildebert de Lavardin, Gauthier de Châtillon și Othlo din St. Emmeran.

În această privință, Morris calcă pe urmele lui Georg Misch, autorul monumentalei *Istorie a autobiografiei*<sup>3</sup>, care tratează perioada întinzându-se de la Antichitate pînă la epoca modernă. Misch rezervă însă un tratament deosebit de detaliat Evului Mediu – nu numai celui occidental, dar și celui bizantin și arab. El se concentrează, firește, asupra acelor specii literare care pot fi considerate, mai mult sau mai puțin justificat, drept autobiografice. Morris, pe de altă parte, nu se rezumă strict la autobiografii, dar își argumentează limitarea conștientă la un anumit cîmp social<sup>4</sup> prin starea izvoarelor, care nu i-a permis altă soluție decît să treacă sub tăcere cercuri extinse ale societății – orășeni, țărani, mari părți ale aristocrației laice, precum și mica nobilime –, deoarece nu aveau nici un mijloc de autoprezentare literară; în consecință, nici el nu a avut posibilitatea să se refere la ele. Nu s-ar putea spune că prin asta dă dovadă de multă originalitate, căci, asemenea majorității specialiștilor care s-au consacrat problemei personalității și individualității, nici el nu-și depășește domeniul de cercetare, iar acest domeniu îl constituie elita intelectuală – singura demnă de a fi studiată, după o opinie larg răspîndită, chiar dacă nu întotdeauna explicit exprimată.

Totuși, nici măcar aceste justificări nu au putut împiedica ridicarea unor obiecții la adresa pozițiilor lui Morris. Interesul său principal se îndreaptă, ce-i drept, asupra procesului de individualizare, asupra separării psihologice a personalității de comunitate, dar el omite examinarea mai îndeaproape a acelor grupuri care constituiau în epoca respectivă suportul social al indivizilor. După cum a subliniat însă Caroline Walker Bynum, în secolul al XII-lea existau deja sau erau cel puțin în curs de apariție tipuri de comunități coagulate în jurul unor concepte valorice noi; o opoziție individuală față de noile valori acceptate ca modele de către toți membrii acelor comunități – cu atît mai puțin problema unei rupturi cu ele – nu se regăsește ca subiect de discuție nici măcar la acei aderenți care se percepeau ca personalități emancipate.

Caroline Walker Bynum își limitează cercetarea la comunitățile clericale și monahale, în care se cultivau preocupările legate de

*homo interior*, „omul lăuntric”. După opinia ei, omul descoperă la acea vreme natura umană dinlăuntrul său, al său *self* (*seipsum*, *anima*, *ego* – „sinele, sufletul, eul”) ca *imago Dei* („imaginea lui Dumnezeu”) prezentă în egală măsură în toți oamenii, nefiind însă vorba de individ în sensul mai apropiat de accepția curentă, care se cristalizează abia în perioada de sfârșit a Evului Mediu. De aceea, nu este permis să se aducă la același numitor *the discovery of Self* („căutarea hărții interioare a omului și a esenței naturii umane”) cu *the discovery of the individual* („descoperirea individualității”)⁵. Pe lângă sublinierea bunelor intenții cu care își însoțeau dezbaterea problemelor etice, Abélard și alți autori ai secolului al XII-lea au susținut în același timp necesitatea imitării cu o fidelitate biblică, mergînd pînă în cele mai mici amănunte, a vieții lui Christos. Nu este o pură coincidență faptul că anumiți autori ai epocii, precum Gerhoh von Reichersberg și Herrad von Landsberg, resimt o nevoie stringentă de definiții și clasificări ale diferitelor *ordines* și *vocationes* („stări” și „chemări”). Cînd scriu despre indivizi, ei o fac de parcă s-ar referi la tipuri sau tipare. Ailred de Rievaulx deplînge moartea unui prieten, pe care-l numește *exemplar vitae meae* („răsfîrîngerea vieții mele”) și *compositio morum meorum* („cel cu care doream să mă potrivesc moral”). „Asemănarea” constituie o categorie teologică fundamentală a secolului al XII-lea, iar transformarea individului izvorită din sine însuși se orientează permanent după modele; aceste modele sînt Christos, apostolii, Părinții Bisericii, sfinții și Biserica⁶.

Caroline Walker Bynum citează cuvintele lui Norbert von Xanten, un predicator itinerant din secolul al XII-lea, care redau concis și plastic situația paradoxală a individului oscilînd între polii „absolutului” și „individualului” :

Preotule, tu nu ești tu, căci ești Dumnezeu.  
 Nu-ți aparții, căci ești al lui Christos,  
 Robul și servitorul Său.  
 Nu exiști pentru tine, căci ești nimic.  
 Ce ești tu prin urmare, o, preotule?  
 Nimic și totul⁷.

Omul s-a căutat și s-a descoperit pe sine, dar servindu-se de modelul tiparelor și încadrîndu-se în forme deja existente. Datorită

creșterii grupurilor sociale – și rivalității dintre ele, de exemplu între vechile și noile ordine monastice –, s-au dezvoltat atât conștiința pluralității rolurilor sociale, cât și înțelegerea importanței alegerii modului de viață adecvat. Astfel, conchide Caroline Walker Bynum, este nepotrivit să luăm omul izolat, cu motivațiile și trăirile sale interioare, drept punct de referință al vieții religioase din secolul al XII-lea. Ideea că fiecare personalitate este unică și de aceea își caută expresia individuală este o invenție a epocii moderne; Evul Mediu nu o cunoștea. Odinioară, căutarea motivațiilor interne ale omului fuziona cu percepția apartenenței sale la grup. Nici nu putea fi vorba de un stil de viață personal. Deriva între individ și grup s-a insinuat abia în secolul al XIII-lea<sup>8</sup>.

O atitudine mai critică față de teza „descoperirii” individualității a exprimat de curând Jean-Claude Schmitt: el o numește fără înconjur „ficțiune”<sup>9</sup> și susține punctul de vedere potrivit căruia istoria individualității nu constituie nici pe departe un proces liniar și monovalent. Dacă există în istorie un fir roșu al tradiției, afirmă Schmitt, el nu poate fi urmărit decât cu mare dificultate, căci o mare parte a traseului său se sustrage privirii noastre. Adevărata problemă, cea a personalității, dezbătută de etnologi și psihologi<sup>10</sup>, este ignorată de istorici, care o înlocuiesc cu istoria individualismului.

De la apariția lucrării lui Morris s-au scurs peste două decenii și se poate afirma, pe bună dreptate, că acest studiu a marcat o piatră de hotar pe drumul pe care a înaintat cercetarea. Multe abordări ale istoricilor referitoare la cercetarea culturii și a societății – prin urmare și a omului – s-au modificat, mai ales în perioada anilor '70 și '80. Astăzi pare mai îndoielnic decât oricând că mutațiile din orientările spirituale ale figurilor intelectuale de prim rang ale secolelor al XI-lea și al XII-lea reflectă într-adevăr schimbările survenite în straturile profunde ale societății din Europa Occidentală. Nu trebuie ignorat faptul că „Renașterea din secolul al XII-lea”, dincolo de orice altă semnificație, constituie un fenomen care a cuprins în primul rând vîrfurile educate ale societății și chiar și pe acestea numai parțial. Mărturiile intelectualilor, depozitari înainte de toate ai culturii scrise, ai „culturii cărții”, nu pot fi considerate suficient de reprezentative pentru o



societate în care tradiția orală era încă predominantă. Cuvintele teologilor și ale poezilor nu pot fi înțelese izolat, ci trebuie plasate în contextul mai general al mentalității vremurilor lor, pentru care această mentalitate constituie limba universală.

Problema nu se reduce însă exclusiv la aspectul menționat. Demersul lui Morris – și al multor altor cercetători – se orientează după perioada actuală<sup>11</sup>. Reprezentanții acestui curent își formulează întrebarea astfel: „În care moment al Evului Mediu s-a conturat pentru prima dată profilul omului modern?”<sup>12</sup>. Cu alte cuvinte, interesul lor nu este suscitată de omul ca atare al Evului Mediu – prin ceea ce a semnat el în societatea și epoca sa –, ci de predecesorul omului din perioada modernă și de premisele genezei sale. O poziție identică se găsește la baza prelegerilor eminentului specialist în istoria teologiei și misticii medievale, părintele M.-D. Chenu, care și-a exprimat convingerea că „trezirea conștiinței individuale” în Europa Occidentală s-a produs în secolul al XII-lea, când individul a dobândit o conștiință sporită de sine ca om „nou” și a început să se „descopere” pe „sine” ca *obiect* de meditație și cercetare<sup>13</sup>. Pentru Chenu, Abélard reprezintă „primul om al epocii moderne”, căci el a perceput în premieră omul ca personalitate înzestrată cu o originalitate irepetabilă și de neșters<sup>14</sup>.

Oare nu a sosit însă vremea să ne luăm rămas-bun de la un asemenea „teleologism” și – fără a lăsa prin aceasta ca individualitatea și originalitatea personalității lui Abélard și a contemporanilor săi să se dizolve în mentalitatea colectivă – să-i „redăm” pe acești oameni universului spiritual în care-și au locul? Mi se pare mai indicat ca personalitatea și individualitatea să fie cercetate în mediul lor de origine – în cadrul condițiilor sociale și culturale ale propriului lor prezent. Fără îndoială că acest mod de raportare la prezent îl confruntă pe istoric cu anumite probleme, dar nu se poate accepta ca el să încerce să le soluționeze prin găselnița unei filiații ereditare, mergând pînă în cele mai vechi timpuri; el trebuie mai curînd să surprindă interacțiunea lor cu procesele profunde, petrecute *odinioară*, în cadrul sistemului de raporturi dintre oamenii epocii, care constituie prezentul studiului său.

Ce presupune acest lucru? Evident, în primul rînd abordarea prioritară a individualizării omului în contextul transformărilor sociale care au avut loc în Evul Mediu european. Deșteptarea conștiinței de sine s-a produs în cadrul interacțiunii cu grupurile sociale din care făceau parte respectivii indivizi și în acest context trebuie ea cercetată<sup>15</sup>. „Individul medieval” nu este altceva decît o abstracțiune inacceptabilă. Adevăratul sens al acestei noțiuni se conturează abia în urma unei atare analize, care investighează cu maximă acuitate locul și rolul individului dat în cadrul organismului său social. Desigur, religia și cultura au creat atmosfera generală ce a fixat granițele înăuntrul căroră se putea realiza individualitatea, „tipul de bază al personalității”, „configurarea personalității” cu orientarea ei spre valorile fundamentale ale societății<sup>16</sup>; forma concretă a acestei individualități se obținea însă în cadrul grupului.

Astfel abordează problema lucrarea colectivă *Omul medieval*<sup>17</sup>. Acest proiect inițiat de Jacques Le Goff își propune să înfățișeze și să analizeze omul Evului Mediu prin prisma realităților concrete de ordin economic, social și mental, precum și a imaginarului prezent în mintea sa. Cei zece istorici care își dau concursul la lucrare schițează, printr-o permanentă raportare alternativă la tipologiile Evului Mediu și la cele ale epocii moderne, diferite profiluri ale oamenilor acelor vremuri: călugărul, cavalerul, țăranul, orășeanul, intelectualul, artistul, negustorul, sfîntul, grupurile marginale și femeile. Astfel, abstracția noțiunii de „om medieval”, ce poate părea mult prea vagă la prima vedere, dobîndește un conținut comprehensibil. Abia după ce acel om a fost definit în diferitele sale ipostaze concrete – din punct de vedere social și intelectual, precum și în evoluția sa din secolul al XI-lea pînă în secolul al XV-lea (de la care, prin forța lucrurilor, autorii se văd nevoiți să se abată, făcînd referiri și la perioade anterioare) –, se poate încerca formularea unor aprecieri de ordin general, care să-l caracterizeze pe „omul medieval” ca atare.

Sinteza o regăsim în introducerea semnată de Jacques Le Goff la lucrarea menționată. El subliniază că istoria consemnează puține epoci care să fi posedat o cunoaștere mai cuprinzătoare și mai profundă a universalității și eternității existenței „modelului om”

decît Evul Mediu occidental – *i.e.* de esență romano-catolică. Acest „model” își are rădăcina în religie și își găsește expresia și sinteza supremă în teologie. Prin urmare, trebuie clarificată cheștiunea privind modul în care este înfățișat și se prezintă omul în antropologia Evului Mediu. Le Goff arată cum atitudinea pesimistă asupra naturii umane, prevalentă în Evul Mediu timpuriu și motivată de păcatul originar și de nimicnicia omului în fața lui Dumnezeu, a cedat treptat locul unei atitudini mai pozitive, ce-și datora optimismul înțelegerii omului ca răsfrîngere a chipului divin, capabil să continue procesul creației pe pămînt și să se mîntuie.

Le Goff scoate pe bună dreptate în prim-plan acest proces de reconfigurare a concepțiilor despre om, care străbate întregul Ev Mediu și este declanșat în ultimă instanță de schimbările produse în sfera vieții sociale. Ca elemente ale imaginii generale despre om existau însă și concepțiile despre om cu un profil bine stabilit : de pildă, *homo viator* („omul pelerin”), pelerin în sens propriu și figurat (spiritual), sau omul ca penitent în urma unei zguduirii sufletești. Viața pămîntească era percepută ca un pelerinaj la sfîrșitul căruia se găsea Dumnezeu ; materializarea acestei concepții se traducea prin pelerinajele propriu-zise și cruciade<sup>18</sup>. Ideea căinței și a penitenței a avut drept rezultat concentrarea într-un cadru organizat a preocupărilor legate de viața interioară a omului și de explorarea ei ; lucrul a fost posibil datorită demersului de autoanaliză numit spovedanie. Aici ne ciocnim însă de adevărata esență a problemei personalității în Evul Mediu.

Modificările structurale ale personalității pe parcursul Evului Mediu pot fi ilustrate cu ajutorul a două exemple : primul constă în trecerea de la autorul anonim la cel nominal în literatură și artă<sup>19</sup>, iar cel de-al doilea în evoluția figurii sfîntului, ce a suferit un proces de spiritualizare și individualizare – înfăptuirea de minuni rămîne în continuare atributul său social, dar importanța primordială o dobîndește viața sa ca *imitatio Christi* („imitare, urmare a lui Christos”) <sup>20</sup>. Omul s-a transformat la acea vreme, pentru că ordinea socială s-a schimbat : funcțiile sociale au cunoscut o specializare tot mai accentuată, iar valorile morale „coboară (în secolul al XIII-lea) din cer pe pămînt” <sup>21</sup>.

Le Goff reliefează unele trăsături caracteristice ale psihologiei oamenilor Evului Mediu, cîteva constante ale „obsesiei” lor, menționînd mai cu seamă : conștiința imanenței păcatului, particularitățile, ciudățeniile în perceperea vizibilului și invizibilului în unitatea și îmbinarea lor, credința în lumea cealaltă, credința în miracole și în judecata lui Dumnezeu, specificitatea memoriei lor condiționate de circumstanțele unei culturi predominant orale, mentalitatea ahtiată după simboluri („omul medieval este un perpetuu «descifrator»”<sup>22</sup>), magia și numerologia simbolică ce va persista pînă tîrziu în secolul al XIII-lea, formele și culorile, la rîndul lor simbolice, credința în vise, viziuni și premoniții și, într-un sfîrșit, conștiința ierarhiei, autorității și puterii, mergînd mîna în mîna cu nesupunerea și înclinația spre rebeliune. Noțiunile centrale în ansamblul valorilor sociale sînt neatîrnarea, libertatea și privilegiile.

Prin urmare, lectura literaturii de specialitate<sup>23</sup> relevă două direcții de cercetare ce vizează aspecte diferite, mai mult chiar, tematici diferite ale chestiunii în discuție. Ele sînt strîns legate una de cealaltă, dar nu se suprapun, dat fiind că aparțin unor planuri diferite. Una dintre direcții se află în căutarea *individualității*. Atît istoricii, cît și filologii se străduie să-i descopere semnamentele în operele autorilor din Evul Mediu și din Renaștere<sup>24</sup>. În centrul atenției lor se regăsesc, așadar, texte din care transpare unicitatea și integralitatea personalității, introspecția și capacitatea de autoanaliză, căci autorii vremii și-au încercat mîna în elaborarea de autobiografii și confesiuni existențiale în care-și dezvăluie propriul eu irepetabil. Studiile cu pricina se orientează după valori, iar reprezentanții acestei direcții de cercetare sînt călăuziți *nolens volens* de o concepție a individualității așa cum s-a cristalizat ea în Europa epocii moderne. În consecință, ei evidențiază în antropologia medievală acele aspecte menite să creeze o punte între cele două epoci. Una dintre întrebările esențiale ale acestui curent științific vizează perioada în care omul medieval și-a dezvoltat capacitatea de a-și „descoperi” în sine individualitatea.

Istoricii se justifică, nu întotdeauna într-o manieră adecvată, arătînd că obiectul lor de studiu nu îl reprezintă omul viu (ca în

cazul psihologilor), ci textele, mărturiile documentare, iar ei sînt, de aceea, prea puțin în măsură să mînuiască cu maximă acuratețe termeni și noțiuni proprii psihologiei. Prin urmare, mai corect ar fi să se vorbească nu de „individualitate”, ci de „mecanisme de individualizare” de ordin social, cultural și semiotic, de un „instrumentar mental” (Fèbvre)<sup>25</sup>.

Celălalt plan de cercetare își concentrează interesul nu asupra individualității, ci asupra *personalității*, iar premisele sub care se desfășoară investigația pot fi rezumate astfel : individualitatea se formează în anumite condiții culturale și istorice. Cunoaștem societăți în care ea se percepe și se exprimă ca atare. Cunoaștem însă și alte societăți, în care individualitatea se dizolvă în principiul de grup, de clan sau de trib. Dimpotrivă, personalitatea este o calitate indispensabilă a ființelor umane ce trăiesc într-o societate. Ea poate adopta însă atribute specifice în sisteme socio-culturale diferite. Ea se traduce printr-un individ uman încadrat în raporturi sociale și istorice bine definite. Indiferent cît de originală ar putea fi această personalitate, ea face parte integrantă din cultura epocii sale și asimilează concepția și imaginea despre lume, sistemul de valori al societății sau al grupului social din care face parte. Am putea cădea de acord să definim personalitatea ca un gen de „verigă intermediară” între cultură și societate. Cercetarea personalității presupune studierea mentalității aferente ei, adică a acelei componente a conștiinței individului pe care o împărtășește cu alți indivizi și grupuri.

Omul nu poate dobîndi conștiința propriei individualități decît în societate. De aceea, în abordarea Evului Mediu occidental trebuie aplicate ambele metode, căci, în ultimă instanță, și procesele examinate sînt diferite : în primul, omul devine conștient de propria sa demnitate (autovalidarea personalității), în cel de-al doilea, ajunge la percepția specificității, a exclusivității sale. Cele două evoluții se întrepătrund însă intim, sînt legate inseparabil una de cealaltă, iar într-un anumit stadiu al istoriei europene ajung să se contopească. Ar fi însă o gravă eroare să reducem personalitatea doar la individualitate. Ar însemna să proiectăm retrospectiv asupra Evului Mediu imaginea personalității care s-a conturat definitiv în Europa abia către sfîrșitul perioadei

medievale sau chiar mai târziu ; cu alte cuvinte, să aplicăm acestei epoci noțiuni și criterii improprii ei<sup>26</sup>.

Din acest motiv, istoricul care își propune o cercetare a tematicii „personalitate și individualitate în istoria Evului Mediu occidental” trebuie să-și extindă aria de investigație. Limitarea cercetării sale exclusiv la figurile de marcă ale perioadei, prezente în orice antologie, echivalează cu un florilegiu și ar avea drept consecință *a priori* îngustarea reflecției la perspectiva excepționalului, evident mult prea puțin tipic. Fără îndoială, într-o personalitate proeminentă, creatoare se exprimă ideile, atitudinile intelectuale și dispozițiile psihice ale epocii sale, dar un om mare nu se confundă cu o portavoce care nu face decît să amplifice respectivele fenomene. În conștiința și în opera sa, ele suferă o interpretare subiectivă, deci o nuanțare individuală. Ajunge să comparăm „viziunile” despre lumea cealaltă, care au împînzit tot Evul Mediu, cu *Divina Comedie* a lui Dante pentru a ne convinge de colosala deosebire dintre ele : pe de o parte, îl avem pe vizionarul comun, ce a trecut prin experiența unei stări de transă pe care o relatează de bună-credință și în cuvinte simple preotului său, astfel încît acesta să o poată consemna ; de cealaltă parte, avem de-a face cu opera șlefuită pînă în cele mai mici detalii a unui mare artist care plăsmuiește suveran un întreg univers.

În plus, în cercetarea Evului Mediu nu trebuie uitat faptul că aserțiunile și idealurile unui geniu din acea vreme nu au suscitat neapărat întotdeauna un viu ecou printre contemporanii săi, cu atît mai mult cu cît ele circulau doar într-un cerc relativ restrîns de inițiați, de învățați. *Istoria nenorocirilor mele* a lui Abélard și corespondența sa cu Héloïse au devenit cunoscute abia după un secol de la moartea lui<sup>27</sup>. Cine cunoștea însă aceste opere încă din timpul vieții autorilor sau imediat după moartea lor ? N-ar putea oare această circumstanță să explice și apariția ipotezelor referitoare la o datare mai târzie a anumitor opere din acea perioadă, atribuite abia ulterior unui autor sau altuia ? Posibilitățile de „racordare” dintre o creație individuală și mediul ei erau fundamental diferite odinioară față de cele din ziua de azi.

Cînd afirm că istoricul preocupat de tematica personalității și individualității ar trebui să-și extindă aria de cercetare, înțeleg

prin aceasta cu totul altceva. Cultura medievală s-a format din sinteza moștenirii antice – reprezentînd, la rîndul ei, o fuziune între tradiția științifică păgînă greco-romană și creștinism – și a celei barbare, cu precădere a celei germanice. Realitatea atitudinilor mentale și a stereotipurilor comportamentale ale oamenilor Evului Mediu nu poate fi descifrată dacă se ignoră substratul credințelor și concepțiilor barbare. Este exact cazul cercetărilor care se ocupă de problema individului medieval ; ei pornesc de la ipoteza tacit acceptată că extinderea investigației referitoare la personalitate și individualitate asupra lumii barbare ar fi superfluă. Se înșală amarnic.

Cercetarea izvoarelor germanice – și mai cu seamă a celor scandinave – dovedește contrariul. Individul din nordul păgîn al Europei nu a fost nici pe departe absorbit de comunitatea sa ; dimpotrivă, el deținea mijloace relativ numeroase de descoperire și validare a sinelui său. Sînt de părere că recurgerea la foarte bogatele izvoare păstrate în nordul scandinav este un demers absolut necesar pentru a putea schița o imagine cuprinzătoare și în același timp echilibrată a evoluției și transformării personalității în Europa medievală. Limitarea cercetării la două sau trei țări, din păcate preponderentă încă în studiile dedicate subiectului, nu se justifică<sup>28</sup>.

Trebuie menționată aici poziția exprimată de Alfons Dopsch încă din prima treime a secolului XX. Acest istoric austriac a formulat o serie întreagă de teze originale cu privire la numeroase fenomene ale istoriei socio-economice europene. Teoria sa referitoare la nașterea capitalismului în regatul franc a suscitat o dezbatere aprinsă și s-a lovit de o critică justificată. Dar nu ea ne interesează în cele ce urmează, ci metoda utilizată în argumentarea ei. Dopsch subliniază rolul substratului individualist în viața Europei Occidentale din Evul Mediu timpuriu și nu se limitează la cercetarea bazelor economice ale societății. Mai mult, citează numeroase publicații care dovedesc, în opinia sa, unilateralitatea curentului predominant de abordare a omului acelor vremuri ca fiindă fără chip și pe deplin absorbită de comunitatea sa, ca tip lipsit de orice autonomie, atît în comportament, cît și în concepțiile sale despre lume. Într-o replică dată lui Karl Lamprecht,

care a caracterizat Evul Mediu timpuriu ca o perioadă a „tipicității” în viața intelectuală, Dopsch își apără propriul punct de vedere, conform căruia se poate vorbi de „individualism” încă de la începutul Evului Mediu (spre deosebire de Lamprecht și alți cercetători, care îl încadrează în epoca Renașterii sau abia în secolele XVI-XVIII). Dopsch consideră că lucrurile se prezintă exact invers: perioada de apogeu a Evului Mediu a fost mai degrabă cea care a generalizat restrângerea libertăților individuale în viața economică, de pildă prin apariția sistemului de întovărire, a mecanismelor de reglaj economic, a monopolizării controlului comercial prin dreptul de depozitare, a dreptului breslelor și a constrîngerii impuse de ele prin gruparea forțată a tuturor meșteșugarilor dintr-o anumită meserie într-o breaslă cu statute inflexibile, a privării totale de drepturi a țăranilor; toate acestea nu existau la începutul Evului Mediu<sup>29</sup>.

Dopsch atrage atenția asupra formelor individuale ale structurii economice și asupra amplasării izolate a construcțiilor în așezările germanice, care-i frapaseră deja, la vremea lor, pe romani. Descoperirile arheologice nu fac decît să confirme această stare de lucruri: rezultatele care ne-au parvenit începînd în special cu mijlocul secolului XX, datorate arheologiei, paleobotanicii, cartografiei istorice, geologiei, climatologiei, analizei cu izotop de carbon și fotografiilor aeriene, dar mai ales cercetărilor întreprinse în siturile arheologice, nu lasă nici o urmă de îndoială că structurile comunității rurale în vechea Germanie și Scandinavia nu au avut nici pe departe semnificația care le-a fost atribuită de susținătorii teoriei comunității sătești din secolul al XIX-lea. Opiniile potrivit cărora populațiile germanice erau constituite din crescători de vite nomazi s-au dovedit, la rîndul lor, nefondate. Aceste populații erau formate din agricultori statornici, în ale căror așezări predominau gospodăriile izolate, iar fiecare proprietar își conducea gospodăria independent și fără ingerințe din partea celorlalți. Abia o dată cu sporul demografic, gospodăriile izolate s-au transformat în așezări de grup. După cum observă Tacit, „germanii nu își construiesc așezările ca noi” (romanii) și „ei nu suportă ca locuințele lor să se atingă; se stabilesc la mare depărtare unii de alții și foarte răsfirați, fiecare acolo unde a găsit



pentru sine un pîrîu, o cîmpie sau o pădure" (*Germania*, 16). Arheologii au identificat urme de *oldtidsagre* („vechi ogoare”), delimitate între ele prin haturi și pietre de hotar<sup>30</sup>.

Supozițiile lui Dopsch referitoare la ordinea economică a vechilor germani au fost, așadar, confirmate în numeroase privințe. Modul lor de viață purta pecetea inițiativei personale. Acest lucru reiese atît din *Historia francorum* (*Istoria francilor*) a lui Grigorie din Tours, cît și din scrierile cu conținut juridic ulterioare, de la începutul Evului Mediu, cum ar fi *Lex Salica* (*Legea Salică*), sau, încă și mai târziu, din culegerile de legi ale scandinavilor, care reflectă totuși cam același stadiu de evoluție socială. Și ce ne este dat să aflăm din poemele epice ale vechilor germani și ale scandinavilor? Ce modele de comportament se profilează din *Edda Veche*, din creațiile scalzilor sau din saga ciclului de legende islandeze?

Cu toate acestea, se ajunge într-un impas dacă, urmîndu-l pe Dopsch, se raportează aceste modele la individualismul oamenilor din epoca Renașterii (Dopsch nu vede, de pildă, nici o diferență între Liudprand din Cremona din secolul al X-lea și umaniști<sup>31</sup>) sau dacă se compară „spiritul capitalismului” cu etica economică din perioada carolingiană. Chiar termenul „individualism”, în sfera sa semantică actuală, cu numeroase conotații, este prea puțin potrivit pentru a reda adecvat atitudinile existențiale ale oamenilor din Evul Mediu timpuriu. Rămîne însă o întrebare: nu a existat oare, înaintea Evului Mediu „clasic”, cu asocierile sale forțate și cu tipizarea sa, o perioadă în care a prevalat o altă conștiință a personalității, cu mai puține restricții de manifestare? Se justifică într-adevăr trasarea unei evoluții liniare pentru progresul individualismului, ca și cum acesta s-ar fi dezvoltat continuu, din ce în ce mai accentuat, secol cu secol, pe măsură ce se apropie de perioada modernă?

Este indiscutabil că, după ce am depășit granițele lumii creștine în direcția periferiei păgîne sau superficial creștinate, ne-am putea vedea nevoiți să ne regîndim abordarea tematicii „descoperirii individului” și să examinăm dintr-o altă perspectivă posibilitățile deschise de creștinism manifestării personalității. După cum vom vedea, de îndată ce un autor din Evul Mediu încearcă,

direct sau indirect, să-și exprime eul propriu, el se lovește de granițele înguste ale eticii religioase, ale retoricii literare și ale topicii retorice. De aceea, istoricul angrenat în cercetarea „auto-biografiilor” sau „spovedaniilor de viață” medievale încearcă mereu un sentiment de neputință în fața imposibilității de a surprinde individualitatea. *Individuum est ineffabile* („individul este de necuprins”) – această formulă a filozofilor medievali îi vine involuntar în minte atunci când meditează asupra mărturiilor lăsate de autorii acelor vremuri.

## Capitolul II

# Individul și tradiția epică

Localizarea individului în operele literare ale Evului Mediu întâmpină o serie de dificultăți, uneori imposibil de soluționat în totalitate, căci strădania autorilor de a subordona individualul generalului și de a surprinde particularul încadrându-l în modele tipizante a condus la clișee, rigidizate în timp și aproape cano-nizate de aceste autorități ale formei. De aceea este foarte complicat în general să distingi sub regulile inflexibile și topica textului o personalitate vie și irepetabilă. Latina, dominantă vreme de secole în literatura medievală, și-a adus adesea o contribuție suplimentară la camuflarea individualului.

Se justifică astfel pe deplin o incursiune în deosebit de bogata și variata literatură scandinavă veche. Datorită concepției specifice despre lume, însoțită de o plasticitate extraordinară în redarea personajelor, ea acordă individului – nu numai potențailor societății, ci și islandezului sau norvegianului de rînd – mai mult spațiu decît orice are altă literatură a epocii, un fenomen ce-și merită pe bună dreptate epitetul de „unic”. În plus, limba acestei literaturi – din *Edda*, din celelalte saga și din poezia scaltzilor – este limba maternă a oamenilor înfățișați de ea.

Firește că rezultatele desprinse în urma unei atare analize a literaturii scandinave nu pot fi extrapolate decît *cum grano salis* – iar uneori chiar deloc – la aria întregii Europe medievale, deoarece Scandinavia conservase o serie de particularități în viața sa socială și spirituală. Cu toate acestea, ea nu se afla în epoca respectivă în afara evoluției europene, ci făcea parte din ea. În aspectele personalității din literatura scandinavă nu se manifestă doar specificul nordic, prin el însuși demn de cea mai mare atenție, ci și

acele caracteristici comune întregului Ev Mediu european. Nu s-ar putea, prin urmare, ca și monumentele literaturii scandinave, datorită bogăției lor remarcabile, să furnizeze medievistului un material valoros, care să-i permită să descopere, pe lungul drum către izvoarele personalității în Evul Mediu, acel substrat ce nu era străin nici altor regiuni ale Europei de odinioară?

## Sigurd – un erou ?

Vom începe analiza cu noțiunea „eroicului”, una dintre categoriile centrale ale conștiinței scandinave. În acest concept se concentrează, într-o formă exacerbată, ideea personalității, a libertății și a dependenței ei. Cîntecele *Eddei*, ce ne-au parvenit într-un manuscris din secolul al XIII-lea – în realitate ele sînt cu mult mai vechi –, ne oferă posibilitatea să facem cunoștință cu o serie de aspecte ale ideii de erou.

Sensul existenței eroului este de a săvîrși fapte eroice, iar amintirea gloriei faptelor sale e tot ce rămîne după el în generațiile următoare. Acest om viețuind într-o lume saturată de mit și încărcată de memoria unui trecut legendar, tocmai el, care-și măsoară conduita după arhetipurile intermediare de cultura sa, este în același timp – și în egală măsură – orientat către viitor, gîndirea sa se călăuzește și după timpul cînd el nu va mai exista, dar în memoria urmașilor va stăruia probabil numele său, acoperit de faimă. Timpul, perceput antropomorf, ca succesiune de generații umane, reprezintă pentru el, tocmai de aceea, o valoare în sine, pentru că se întinde pornind din prezent în ambele direcții : cea în care au trăit înaintașii și cea în care vor trăi urmașii. Adevărata lui esență îl dezvăluie ca timp genealogic, iar eroul însuși nu este decît o verigă în lanțul generațiilor succesive. A privi spre viitor, spre timpul cînd omul și faptele lui se vor bucura cu adevărat de justa lor apreciere nu este caracteristic doar eroului, ci și omului de rînd.

Categoria eroicului este astfel strîns legată de raportul cu timpul, căci faima eroului se va arăta în deplina ei strălucire abia în viitor. În același timp însă, barzii și auditoriul lor își ațintesc

fascinați privirile către moartea eroului. Stă în firea unei legi inexorabile ca eroul să piară ; viața lui nu durează mult, dar în acest scurt interval el săvârșește fapte care-i vor immortaliza amintirea. Raportul eroului cu moartea se explică prin prisma raportului său cu viitorul : abia moartea îi va deschide calea către gloria nepieritoare. Cele trei categorii – eroism, moarte și timp – constituie astfel aspecte extrem de importante ale eticii popoarelor nordice de-a lungul întregului Ev Mediu.

Categoriilor amintite li se adaugă una suplimentară, care într-o anumită măsură le cuprinde și le absoarbe în sine : soarta. Neînfricarea eroului și căderea sa nu sînt privite în poemele *Eddei* ca rezultat al inițiativei sale personale, al propriului său comportament sau al unor concursuri de împrejurări din viața sa ; nici pe departe, în personajele *Eddei* principiul eroic, căruia ele îi dau urmare, este deja fundamentat substanțial. Eroii săi nu au libertatea de alegere a căii ce-i va duce la faptele de glorie și, în cele din urmă, la pierzanie ; traseul lor existențial este fixat dinainte, predestinat, iar uneori este chiar prevestit de oracole sau ursitoare, grație darului lor de a străpunge bezna viitorului.

Un astfel de proroc înțelept a fost Grípir, unchiul pe linie maternă al lui Sigurd. El i-a prezis tînărului Sigurd viitorul și faptele sale de glorie, iar în final i-a dezvăluit nepotului și taina morții sale. „Profeția lui Grípir” („Grípisspá”) este un cîntec ce rezumă, într-o anumită măsură, întregul ciclu al cîntecelor despre Sigurd. Cunoașterea sorții viitoare nu-i este hărăzită însă doar lui Grípir, o dobîndește și Sigurd : spre finalul cîntecului reiese că Sigurd își cunoaște sfîrșitul. Raportul eroului cu propria-i soartă este revelat sub forma unei profeții : așa și nu altfel se desfășoară itinerariul vieții sale, care nu cunoaște abaterea de la predestinare, iar eroul își acceptă calea ca pe o îndatorire de onoare.

În reprezentările popoarelor germanice, soarta nu constituie însă fatalitatea impersonală, supranaturală și nici roata norocului a oarbeii zeițe Fortuna. Chiar dacă destinul este „încăstrat” în el, eroul îl percepe și îl asumă conștient ca pe propria sa poziție existențială ; nu se lasă orbește în voia semnelor sorții, ci o modelează și o împlinește în mod activ. Astfel, soarta constituie pentru erou expresia cea mai profundă a ființei sale, pe care și-o

manifestă liber și responsabil, stîrnind adesea uimirea celor din jur, incapabili să înțeleagă sensul faptelor sale. Soarta eroului este strîns legată de Eul lui ; mai exact, Eul său este întruchiparea sorții sale. Concepte precum „personal”, „propriu” și „individual”, pe care ne vedem nevoiți să le utilizăm în lipsa altora mai potrivite, nu pot reda perfect situația etică a eroilor în *Edda*. În „personalitatea genealogică”, individualul și suprapersonalul nu pot fi separate unul de altul. De obicei, eroului nu i se oferă nici o alternativă la acțiunile sale. El se supune mai degrabă tipului general valabil de conduită și de abordare, fără să-l perceapă însă ca pe ceva impus din exterior, ca pe un soi de jug inevitabil, imposibil de scuturat. Dimpotrivă, își consideră modul de acțiune drept singurul imaginabil, așadar singurul posibil ; întotdeauna este vorba despre conduita sa – care nu este altceva decît propria-i soartă interiorizată în chip cu totul specific.

În figura eroului se articulează, prin urmare, concepția latentă a personalității umane, proprie culturii scandinavo-germanice. Fenomenul eroicului rămîne însă în același timp extrem de controversat și de nebulos în hermeneutica actuală dedicată operelor acelei epoci. Se disting astfel cel puțin două poziții radicale.

Prima se manifestă la cercetătorii care supraevaluează mitul eroic germanic, conferindu-i caracteristicile concepției actuale asupra eroicului, menite a înfățișa natura personală a eroului într-o lumină tragico-romantică. Se vorbește astfel despre un „umanism eroic” în creația epică germanică<sup>1</sup>, despre „credința în om și în libertatea sa” care ar străbate cîntecele eroice, despre „tragismul libertății”, care ar constitui „legea existențială” a eroului și s-ar manifesta în acceptarea conștientă a propriei sorți ca „devotament liber consimțit față de propriul eu și față de legea sa”. Se dorește aici identificarea unei trăsături fundamentale a „spiritului germanic”, care s-ar fi păstrat la poporul german din negura timpurilor pînă în epoca staufică<sup>2</sup>. Asemenea interpretări sînt însă prea puțin utile atît pentru cunoașterea esenței eroicului la popoarele germanice, cît și pentru înțelegerea naturii personalității în contextul general al culturii lor. În consecință, caracterul și specificul cunoașterii de sine a individului din acea epocă îndepărtată își așteaptă încă aprecierea adecvată.

Cealaltă poziție extremă poate fi constatată la cercetătorii care pun cu totul la îndoială noțiunea eroicului la vechii germani și scandinavi. Astfel, Mihail Steblin-Kamenski a încercat să risipească nimbul ce înconjoară personajele din cîntecele *Eddei*. Evidențiind diferențele existente în *Edda* între prezentarea personajelor feminine și a celor masculine, el subliniază, pe bună dreptate, ambivalența, natura duală a eroinelor. Pe de o parte, ele sînt femei aflate într-o situație tragică, încercate de pierderea soțului, a fratelui sau a copiilor, jelindu-și morții și tînjind după răzbunare. Pe de altă parte însă, ele se remarcă totodată ca ființe supranaturale, ce posedă cunoștințe și însușiri refuzate muritorilor de rînd ; amintesc mai curînd de valkirii sau chiar se numără efectiv printre ele. În comparație cu ele, susține Steblin-Kamenski, eroii masculini pălesc vizibil. Forțele lor spirituale secătuiesc o dată cu premoniția clară a morții. În ceea ce privește simțămintele lor, aceștia își merită cu atît mai puțin statutul de erou ; ceea ce îi caracterizează este un fel de „impotență sufletească”<sup>3</sup>.

Steblin-Kamenski se ocupă cu predilecție de Sigurd, cel mai celebru erou al *Eddei*. Lui îi este dedicat un întreg ciclu de cîntece ; pe el îl cîntă, sub numele de Siegfried, *Cîntecul Nibelungilor* german<sup>4</sup> și tot el este eroul unor creații în proză scandinave și germane.

„Dar ce anume propriu-zis eroic a înfăptuit Sigurd?”, se întreabă Steblin-Kamenski. Sigurd e supranumit „omorîtorul lui Fafnir” (cu varianta germană, „Siegfried, omorîtorul balaurului”), dar – după cum constată interpretul – pentru îndeplinirea acestei fapte el nu și-a folosit decît forța fizică, „fără nici cel mai neînsemnat aport al spiritului” : a pătruns în peșteră, i-a barat calea balaurului care nu bănuia nimic și l-a străpuns cu sabia. Nici pomeneală de luptă deschisă și cinstită, ci pur și simplu o crimă mișelească ! Steblin-Kamenski vede motivația faptei lui Sigurd în lăcomia pentru aurul păzit de balaur. Mai mult : îndată după uciderea balaurului, Sigurd comite o nouă crimă ; pentru că nu dorea să împartă prada cu Reginn, fratele lui Fafnir, îl ucide și pe acesta, cu toate că bărbatul, fierar de meserie, îi făurise sabia aducătoare de biruință și, pe deasupra, îi mai și dezvăluise cum i se poate veni cel mai bine de hac balaurului.

Celelalte aventuri ale lui Sigurd stau mărturie, susține Steblin-Kamenski, pentru încă și mai puțină noblețe morală. Pețirea Brunhildei (Brynhildr) de către Gunnar, cu Sigurd luînd înfățișarea lui Gunnar, constituie o înșelăciune crasă. Dar înșelăciunea iese la iveală cînd Sigurd se fălește cu inelul de logodnă primit de la Brynhildr. O va plăti cu viața ! După Steblin-Kamenski, Sigurd n-a încercat nici cea mai mărunță emoție pentru Brynhildr și nici pentru soția sa, Guðrún. Pînă și în pragul morții își rămîne credincios în stupiditatea sa, căci, ucis la rîndul său mișelește, va mai găsi puterea să-și hăcuiască ucigașul, dar și aici „se dezvăluie mai curînd forța brută decît tăria morală”.

Stebelin-Kamenski interpretează într-un mod similar și celelalte personaje ale *Eddei* – Helgi, Hamðir sau Sörli. În faptele lor războinice se manifestă exclusiv forța fizică. Circumstanțele în care ele sînt săvîrșite impietează însă asupra strălucirii eroice de care respectivii sînt aureolați. Pentru Steblin-Kamenski nu poate exista decît o singură concluzie : așa-zișii eroi ai *Eddei* reprezintă, în fapt, opusul flagrant al eroului. În timp ce Otto Höfler îi ridică în slăvi peste măsură pe eroii eposului germanic-scandinav, idealizîndu-i și modernizîndu-i, Steblin-Kamenski îi despoaie nemilos de aura eroică.

Se impune însă acum următoarea întrebare : ce a determinat veacuri de-a rîndul popoarele scandinave și celelalte popoare germanice să cultive cu venerație amintirea lui Sigurd-Siegfried și a celorlalți eroi și s-o pomenească mereu în cîntecele lor ? Trebuie doar să-și fi dat prea bine seama că nu poate fi vorba de altceva decît de înșelăciune și trădare atunci cînd Sigurd se strecoară în chip de fals mire lîngă Brynhildr, care-l așteaptă pe Gunnar ; că Fafnir, balaurul, a fost ucis mișelește ; că Sigurd era interesat exclusiv de comoară și că, prin uciderea mentorului și învățătorului său, Reginn, a întrecut măsura josniciei... Circumstanțele isprăvilor lui Sigurd, semnalate de cercetătorii moderni, nu păreau să-i stînjenească cîtuși de puțin pe autorii și scalzii *Eddei* și nici pe ascultătorii lor ; dimpotrivă, cei dintîi dădeau glas doar la ceea ce așteptau ceilalți de la ei, iar asta trebuie să ne dea de gîndit.

Interpretarea isprăvilor lui Sigurd nu este chiar așa de simplă cum poate părea la prima vedere. Nici măcar dorința lui de a



intra în stăpînirea aurului nu poate fi redusă la o cupiditate elementară. Aurul – obiectul discordiei dintre aseni, elfi, precum și dintre frații Reginn și Fafnir – dispunea de puteri miraculoase și materializa „binecuvîntarea”, „bunăvoința sorții” pentru cei care-l posedau : întruchipa bunăstare și putere. Nu trebuie pierdută din vedere această funcție simbolică. Mai mult, lupta lui Sigurd cu balaurul Fafnir își are originile în imboldul primit de la Reginn, pe care Sigurd îl omoară abia după ce află că acesta urmărea să-i ia viața. Iar în lupta cu monstrul gardian al tezaurului, în care se preschimbase Fafnir – devenit, de altminteri, la rîndul său stăpîn al comorii după un paricid –, Sigurd nu avea de ce să se simtă legat în vreun fel de regulile onoarei care guvernau îndeobște răzburarea personajelor principale din saga islandeze împotriva vrăjmașilor lor. Știm din basmele populare că normele etice obișnuite nu sînt aplicabile unei lumi guvernate de magic și miraculos. Dar tocmai legendele despre Sigurd abundă în motive proprii basmului. Lupta eroului cu un monstru, indiferent de ce gen ar fi acesta, constituie un motiv comun mitului, eposului și folclorului.

Să comparăm totuși tendința de dezavuare a uciderii lui Fafnir, remarcată la Steblin-Kamenski, cu cuvintele propriu-zise schimbate între Sigurd și Grípir. Sigurd îi cere lui Grípir : „Spune-mi, unchiule,/ nobil rege,/ fără ocolișuri,/ doar vorbim drept : / Vezi ale lui Sigurd/ aprige fapte/ înălțîndu-se spre bolta cerească”, iar Grípir îi răspunde : „De unul singur vei răzbi/ viermele scînteietor,/ ce lacom zace/ în cîmpia Gnita ; / foarte curînd aduci/ moarte amîndurora,/ lui Reginn și lui Fafnir –”, la care Sigurd exclamă : „Bogată-i prada,/ de mă învrednicesc,/ precum grăiești,/ de îndoită biruință” („Grípissá”, 10-12).

Afirmația că personajele *Eddei* sînt departe de a fi eroi își are originea în ideea potrivit căreia concepția eroicului în vremuri îndepărtate ar fi identică cu cea din prezent. Din perspectiva actuală, omul care săvîrșește o faptă eroică trebuie să dea dovadă mai ales de tărie morală ; poate să-i lipsească forța fizică ieșită din comun sau, oricum, ea nu-i este neapărat necesară. Dimpotrivă, eroii vechilor scandinavi se disting atît prin fermitate morală, cît și prin forță fizică ; aceste calități alcătuiesc o natură unitară și nu pot fi separate una de cealaltă. Tocmai neînfricarea sa îi

deschide lui Sigurd uşile către odăile Brunhildei, iar elanul său combativ de neîmblânzit îi insuflă puterea de a-şi spinteca ucigaşul cu o singură lovitură de sabie („din cap pînă-n picioare”), chiar dacă el însuşi fusese deja lovit de moarte ; iar devotamentul faţă de fratele de sînge îl împiedică să răpească fecioria miresei acestuia, cu toate că petrecuse trei nopţi alături de ea.

Spiritul şi materia, condiţia morală a eroului şi însuşirile sale fizice nu se regăsesc în concepţia epocii ca fenomene paralele. O asemenea dihotomie este străină sistemului ei de valori. Forţa exterioară a eroului era doar un indiciu al forţei lui interioare, o expresie a măreţiei spiritului său. Curajul şi credinţa, agilitatea şi forţa fizică erau coloanele pe care se sprijinea evaluarea unui om. Nu degeaba insistă cîntecele asupra „înfăţişării mîndre” a lui Sigurd ; nu era vorba pur şi simplu de frumuseţe şi de forţă războinică, ci de faptul că în Sigurd oamenii acelor vremuri întrezăreau mai cu seamă întruchiparea perfecţiunii. Fireşte că faptele de glorie constituie pentru eroii *Eddei* prioritatea faţă de care celelalte lucruri devin secundare. Dar pentru vechii scandinav era în afara oricărei îndoieli că aceşti eroi posedau şi alte virtuţi demne de laudă pe lîngă cele războinice. Astfel, lui Sigurd îi este promis prin gura lui Grípir : „sub soare/ cel mai măreţ vei fi,/ dintre toţi regii de spiţă aleasă,/ darnic cu aurul,/ zgîrcit cu fuga,/ mîndru la chip,/ cu vorba meşteşugită” („Grípisspá”, 7). Un mare erou este deci mare sub toate aspectele : prin atributele sale fizice, ca şi prin atributele sale spirituale.

Constatăm prin urmare că, susţinînd „impotenţa psihică” a eroilor din *Edda*, interpretarea introduce în text concepţii cu totul străine naturii lui. Conduita eroică presupunea *eo ipso* anumite simţăminte, astfel că oamenilor acelei epoci le apărea ca de la sine înţeles faptul că pe Sigurd îl lega de Gunnar o strînsă prietenie, în care rezidă şi loialitatea lui atunci cînd duce la bun sfîrşit eroica faptă a peţitului miresei pentru acesta din urmă. Întreaga infamie a complotului urzit împotriva lui Sigurd ni se dezvăluie pe deplin doar dacă avem în vedere că Sigurd i-a rămas pînă la sfîrşitul vieţii sale un prieten fidel lui Gunnar, omul care a plănuvit şi a poruncit uciderea sa. Pînă şi pe patul de moarte, Sigurd încearcă să-i aducă mîngîiere consoartei sale, Guðrún,

încredințînd-o fraților ei, adică tocmai celor vinovați de moartea lui, dar care – nu are nici cea mai mică îndoială – nu-i vor refuza, ca văduvă a sa, protecția și sprijinul lor.

La fel de falsă este și opinia după care Sigurd nu ar fi fost capabil de iubire în relațiile sale cu femeile. Valabil este mai curînd contrariul, căci „Profeția lui Grípir” include referiri foarte clare asupra sentimentelor sale pentru Brynhildr, mult prea puțin compatibile cu „impotența psihică”. Eroul are din plin sentimente, chiar foarte diverse: prietenie loială, sentimentul onoarei; de asemenea, mînie și iubire pentru sexul opus.

Steblin-Kamenski susține că faptele eroilor se află adesea în contradicție cu renumele lor. Urmărind parcă să invalideze anticipat acuzația, Sigurd însuși îl întreabă pe Grípir dacă nu cumva pe viitor ar putea fi implicat în vreo faptă nedemnă, iar răspunsul este: „nici o ocară/ nu te va mînji pe pămînt,/ asta-i vestea mea pentru tine, rege; / cîtă vreme vor trăi oameni,/ numele tău,/ îndestulător al viforului spadei,/ va fi ținut la mare cinste” („Grípisspá”, 23). Reiese însă că fractura, presupusă de Steblin-Kamenski, între renumele eroic și conduita aparent neeroică există doar în conștiința cercetătorului modern, care evaluează figurile eroice ale *Eddei* după criterii fără corespondent în concepțiile morale ale Evului Mediu. Din punctul de vedere al oamenilor din acele vremuri, eroul și faptele sale sînt în deplină concordanță cu aprecierea acordată de posteritate faimei sale. Dacă în prezent anumite studii nu mai reușesc să întrevadă eroul într-un personaj al *Eddei*, nu înseamnă decît că idealurile s-au schimbat între timp. Altminteri, eroul ar putea fi la fel de bine blamat pentru omor și jaf atunci cînd pune să fie uciși sclavi la funeraliile sale, să i se transforme casa într-un rug în flăcări și incinerarea cadavrului să-i fie serbată ca hecatombă generală. Faptele unui erou nu sînt niciodată în contradicție cu faima sa, ele corespund mai degrabă criteriilor de apreciere care constituiau norma societății sale. Societatea care a dat naștere poemului eroic considera respectivele acțiuni ca fiind cu totul firești pentru conduita unui erou legendar.

Nu trebuie uitat, atunci cînd se încearcă o aprofundare a percepției principiului eroic fundamental din cîntecele *Eddei*, că

tot ceea ce descriu și relatează ele se petrecuse deja, chiar și pentru creatorii lor, într-un trecut foarte îndepărtat, în vremuri imemorale. În „Vechiul cîntec al lui Hamðir” („Hamðismál”) se spune : „Nici un lucru nu exista mai înainte : / Este de două ori mai vechi” („Hamðismál”, 1). Timpul cîntecului eroic este un timp epic absolut, scurs irevocabil și de un sublim inimitabil ; sînt vremurile bune de odinioară, în care au trăit personajele grandioase proslăvite de cîntecele eroice. Ceea ce s-a petrecut în acele vremuri trecute este pe deplin încheiat. Între epoca eroilor și epoca în care este recitat cîntecul eroic se deschide – după o formulare a lui Mihail Bahtin – „distanța epică absolută”.

Astfel, eroii epici nu numai că nu pot fi evaluați după criteriile actuale, dar nu permit nici măcar încadrarea în cele folosite, la vremea lor, pentru a defini personajele din saga. Aceste saga ne vorbesc despre oameni ai timpului profan, comun, în vreme ce cîntecele *Eddei* mărturisesc despre eroi din cu totul alte regiuni și dimensiuni. Se poate chiar ca faptele personajelor din saga să fi fost inspirate de exemplele eroilor din *Edda*, dar între etica vremurilor care au produs saga și cea a trecutului eroic se deschide o falie evidentă.

### **„Învățăturile Slăvitului” : aforisme ale înțelepciunii cotidiene**

„Învățăturile Slăvitului”\* („Hávamál”) reprezintă cel mai cuprinzător cînt din *Edda* și ocupă, de asemenea, o poziție specială în cadrul ciclului. În vreme ce în celelalte cînturi apar zei păgîni sau eroi ai vechii Scandinavii, „Învățăturile Slăvitului” conțin cu precădere povește sub forma unor învățături cotidiene, alături de proverbe, expresii și aforisme; ceea ce le fac să pară lipsite de unitate interioară, trezind mai curînd impresia unei culegeri alcătuite din mai multe cînturi diferite. Pe lîngă prima parte, care conține norme de conduită, și „Învățăturile pentru Loddfáfnir” („Loddfáfnismál”), cu un conținut similar celor dintîi, în acest cînt mai sînt cuprinse

---

\* Odin (n.t.).

strofe referitoare la Odin – și anume la relația sa cu femeile și la vraja cu ajutorul căreia dobîndește cunoașterea runelor. În final, sînt enumerate diverse descîntece atribuite lui Odin. Totul constituie un conglomerat de cînturi eterogene provenind probabil din perioade diferite. Nu ne interesează însă în cele ce urmează cum se prezenta la origine structura „Învățăturilor Slăvitului”. Ne mulțumim să știm că avem de-a face cu un text aflat odinioară în circulație în vechea societate scandinavă – deși nu putem stabili cu precizie dacă era vorba de Islanda, unde a apărut *Edda*, sau Norvegia, țara de obîrșie a majorității coloniștilor Islandei.

În „Învățăturile Slăvitului” ni se înfățișează comportamentul unui individ în cele mai diverse ipostaze existențiale. Ce fel de om este cel căruia i se adresează povețele și învățăturile, ce fel de morală se articulează în ele? Anumiți cercetători sînt de părere că prin ele se exprimă morala unui viking ce se încrede exclusiv în sine și în forțele proprii, deoarece în cîntec nu pot fi identificate influențe creștine – de altfel, nici credința în zeități păgîne. Dar, conform cercetărilor paleografice, textul păstrat al *Eddei* provine din a doua jumătate a secolului al XIII-lea, în vreme ce expedițiile vikingilor au încetat în secolul al XI-lea. După alți cercetători, elogiul adus în texte unui trai modest, cumpătat și blamarea deșertăciunii bogăției sînt indicii ce trimit la morala unui om de rînd, căci orizontul interesului său nu depășește existența cotidiană. Astfel este elogiată „sărăcia cinstită” în două zicale:

Bună este o gospodărie,  
fie ea cît de mică :  
omul e stăpîn la casa lui ;  
de are două capre  
și un acoperiș din ramuri,  
e mai bine decît  
să meargă cu cerșitul.

Bună este o gospodărie,  
fie ea cît de mică :  
omul e stăpîn la casa lui ;  
îi plînge inima celui  
care trebuie să-și cîștige  
prin rugăminți  
bucatele la fiecare masă.

(„Hávamál”, 36, 37, trad. germ. din *Edda*,  
München, 1992, p. 127, zicalele 28, 29)

În acest context se pune însă întrebarea dacă – iar în caz afirmativ, în ce măsură – pot fi comparate concepțiile uzuale ale țăranilor simpli (*boendr*) din Evul Mediu cu morala aristocrației

sau a claselor avute din țări precum Norvegia și, cu atât mai mult, Islanda. Desconsiderarea bunăstării materiale, recurentă în „Învățăturile Slăvitului”, poate fi interpretată și ca o critică de ordin moral, nu neapărat ca reflectare a concepțiilor unei anumite clase sociale. Nu putem decît să ne alăturăm lui Andreas Heusler, care a semnalat faptul că „Învățăturile Slăvitului” sînt lipsite de atmosfera patetică predominantă și de atitudinile eroice caracteristice celor mai reușite saga ale islandezilor<sup>5</sup>. În cazul de față, ne confruntăm mai curînd cu morala răspîndită printre oamenii de rînd. Paralela menționată de Heusler este demnă de interes : saga eroizează realitatea și se înalță deasupra „prozaicei” existențe cotidiene și a mărunțișurilor ei. Dimpotrivă, „Învățăturile Slăvitului”, prin „contactul lor cu teluricul”, facilitează istoricului accesul la niveluri ale realității ce nu au fost supuse unei stilizări idealizante. Ne vom feri, desigur, să atribuim textele în discuție unei anumite clase și intenționăm să examinăm conținutul învățăturilor lor din perspectiva unicei chestiuni care ne interesează, și anume : „Ce ne pot dezvălui aceste texte pentru înțelegerea individului ?”.

Ce fel de recomandări oferă, așadar, „Învățăturile Slăvitului” ?

Prima impresie cu care se confruntă cititorul este aceea că ele se adresează unui om cu o existență solitară<sup>6</sup>. Acest om își croiește drum de unul singur și împotriva tuturor printr-o lume ostilă și care-l amenință cu noi pericole la fiecare pas. În lupta pentru existență, el se bazează numai pe curajul și forțele proprii. Mesajul ce străbate aproape întregul cîntec în multiple variațiuni este : omul trebuie să fie extrem de prudent și să acționeze cu maximă chibzuință, căci lumea este plină de viclenie și rea-credință ; astfel, el trebuie să fie întotdeauna în gardă – înăuntrul și în afara casei sale, în societate, la ospăț, în călătorie, în fața curții de judecată, pînă și în brațele unei femei ; nici măcar o singură clipă nu are voie un bărbat să se despartă de armele sale, căci „nu se știe niciodată/ cînd de sulită/ va avea nevoie prin preajmă-i” („Hávamál”, 38 [130.56]). Nu există nici o contradicție între aceste povești și ceea ce citim în saga islandeze, care propun, în locul unor astfel de învățături, situații concrete de viață. Eroul din saga este gata să răspundă oricărei ofense cu sabia și să riposteze cu sulita oricărui atac. Mai tîrziu i se vor alătura eventual rude și

prieteni, dar în momentul declanșării conflictului cu un alt individ totul depinde de calitățile personale ale eroului.

Autorul „Învățăturilor Slăvitului” pornește de la premisa tacită că un om nu va șede acasă cu mâinile-n sîn, ci va căuta și va frecventa alți oameni. Avînd în vedere că acești oameni trăiau izolați în gospodăriile lor aflate la mare depărtare una de alta, se înțelege că problema comunicării sociale – căci despre ea este vorba – avea pentru ei o importanță primordială. În centrul de interes al cîntecului se situează, prin urmare, individul solitar care pătrunde într-o casă străină unde se poate aștepta la toate pericolele posibile. Astfel, cîntecul începe cu maxima: „După toate ușile,/ înainte de a intra,/ trebuie să privești cu luare-  
-aminte,/ trebuie să te uiți cu băgare de seamă : / n-ai cum să știi/  
de nu cumva în odaia de dinainte-ți/ adastă un vrăjmaș” („Hávamál”, 1 [125.1]). Chiar dacă aceste temeri nu se adevăresc, vigilența rămîne imperativul conduitei: „Omul grijuliu,/ poftit la masă,/ își ascute auzul și-și pune zăvor limbii ;/ ciulește urechile și scrutează cu privirea :/ omul prevăzător se pune la adăpost” („Hávamál”, 7 [125.7]). Cînd oaspetele ia cuvîntul, trebuie să-și dea silința să cîștige bunăvoința și simpatia celor de față ; de asemenea, el trebuie să le accepte cu recunoștință sfaturile, dar pentru nimic în lume să nu se încreadă vreodată orbește în cuvîntul cuiva: „Voios fie omul/ și săritor cu oaspetele/ iscusit cu vorba și fapta,/ de caută dreapta înțelepciune,/ dobîndește adesea răsplata” („Hávamál”, 103, 132-135 [146.B.1]).

Înțelepciunea și iscusința în raporturile cotidiene sînt mai prețioase decît bogățiile : „Nicicînd nu poți duce cu tine/ o povară mai prețioasă/ decît o judecată sănătoasă :/ ea îți este mai de folos/ decît aurul printre străini ; este comoara neajutoratului” („Hávamál”, 10 [125.9]). Să subliniem faptul că prin judecata și înțelepciunea menționate cu obstinație în cîntec ca premise ale unui comportament adecvat, menit să atragă succesul individului, trebuie înțelese în primul rînd circumspecția și abilitatea, nu erudiția în accepția actuală. Autorul „Învățăturilor Slăvitului” repetă cu insistență că o inteligență comună este pe deplin suficientă : „Căci nu toți oamenii/ sînt înzestrați deopotrivă :/ amîndouă tagmele sînt la fel”, adică în lume există deopotrivă de mulți

proști și deștepți, iar a te lăuda cu propriile cunoștințe este cu totul de prisos. În general, e mai bine cînd înțelepciunea nu e prea mare : „Înțelept e cel ce trece/ pragul încăperii în tăcere –/ necazul nu-l lovește pe cel cu băgare de seamă” (125.6) și, mai departe : „Rareori se bucură inima/ celui muncit de gînduri” (129.46) sau „nimeni să nu-și iscodească vreodată ursita,/ așa cugetul rămîne senin” („Hávamál”, 53-56 [129.47]).

„Eroul” cîntecului este literalmente ros de teama că ar putea fi considerat un prost de către ceilalți, așa că încearcă să contracareze prin rezervă și laconism, ca semne ale inteligenței sale. Tactica sa constă în a-i lăsa pe cît posibil să vorbească pe ceilalți, dezvăluind cît mai puțin despre sine, despre gîndurile și intențiile sale. Nu se încrede în surîsul interlocutorului, căci e posibil să fie fals și să vizeze în realitate neghiobia flecarului. Omul nechibzuit așteaptă apoi zadarnic ajutorul și sprijinul celorlalți atunci cînd ar avea cea mai mare nevoie de ele, de pildă în fața curții de judecată („Hávamál”, 24-29). Pălăvrăgeala îi poate ofensa pe ceilalți și, astfel, se nasc adversități în mod cu totul inutil. Ce ușor se pot declanșa conflictele la ospete, dar cu cîtă greutate pot fi ele aplanate ulterior ! Adesea este considerat prieten un om care apoi, într-un moment de cumpănă, se dovedește dușman ; suspiciunea și duplicitatea sînt, așadar, utile. Planurile malefice împotriva unui adversar se ascund cel mai bine în spatele unui zîmbet și al unor cuvinte bine alese : „Poți fi prietenos în vorbă,/ dar nu și-n gînd,/ înșelăciunea s-o răsplătești cu amăgire” („Hávamál”, 73 [129.4]). Suspiciunea îndreptată împotriva a tot și a toate constituie laitmotivul cîntecului, iar înșiruirea oamenilor, animalelor, a celorlalte viețuitoare și lucruri care ar trebui să provoace bănuiala unui ins se întinde pe mai multe strofe. Toate sînt incluse aici : femeia infidelă cu justificările ei, fiul principelui, sclavul recalcitrant, dușmanul înfrînt, fratricidul, propriul fiu, lupul înfometat, spada șubredă și săgeata necredincioasă, armăsarul aprig și iapa fără vlagă, șarpele încolăcit, gheața fragilă – și multe, multe altele –, „nimeni nu poate fi atît de naiv,/ încît să se încreadă în toate acestea ! ” („Hávamál”, 85-91 [143.2]).

Așadar, autocontrolul trebuie să funcționeze în permanență pentru cel aflat la un ospăț, unde băutura dezleagă limbile, iar



riscul de a-și pierde stăpînirea de sine este foarte mare. Băutura este îngăduită, firește, însă cu măsură, căci porunca supremă pentru un om cu judecată și cu experiență este să descopere intențiile ascunse ale celorlalți. La fel de importantă este însă și cumpătarea la masă, căci „stomacul îl face de rîs/ pe nerod cînd se află/ printre oameni cu judecată” („Hávamál”, 20). Cel mai bine e să mănînce pe săturate acasă, înainte de a pleca la un ospăț, și se mai cuvine să nu zăbovească prea mult acolo. Ce ușor se poate altminteri preschimba un prieten într-un dușman!

Axa în jurul căreia gravitează toate povețele din „Învățăturile Slăvitului” o reprezintă un individ confruntat cu ipostaze potențial generatoare de pericol ; este solitarul care, înconjurat de oameni, trebuie să-și găsească cu prudență și abilitate drumul propriu printre semenii săi. Prin fața ochilor ni se perindă o societate care oferă cu mare greutate bunăvoință și sollicitudine. Franchețea și lipsa de reținere în exprimarea sentimentelor nu se numără printre semnalmentele vitejiei și eroismului ; dimpotrivă, viteazul se distinge printr-o suspiciune permanentă și o vigilență neobosită.

O imagine similară întîlnim în saga. Personajele lor sînt, de asemenea, foarte taciturne în general. Ele preferă enunțurile concise și intervențiile lapidare unor discursuri excesiv de ample. Dispoziția și intenția lor se exprimă mai curînd prin propriile acțiuni. Metoda folosită pentru prezentarea universului interior al eroilor din saga a fost numită de cercetători „metoda simptomatică” : pe baza unor indicii exterioare poate fi dedusă starea interioară, sufletească a eroilor. Autorul unei saga nu are nimic în comun cu romancierul omniscient al zilelelor noastre, el nu are legătură nici măcar cu propriii săi contemporani, creatorii epopeilor cavalierești, preocupați pînă în cele mai mici detalii de gîndurile și sentimentele personajelor lor. Autorul unei saga relatează doar ceea ce era accesibil și privirii unui observator din afară : comportamentul unui om. Această particularitate în prezentarea universului interior al personajelor ar putea fi ușor interpretată ca un simplu artificiu stilistic al respectivei literaturi. Dar nu este așa. În cazul de față, avem de-a face mai curînd cu expresia unei atitudini existențiale generale. Într-o societate ca aceea descrisă de literatura islandeză veche, omul pur și simplu nu poate fi altfel

decît stăpînit în exterior şi sfişiat de tensiuni interioare ; el nu-şi permite să renunţe nici o clipă la circumspecţia sa. Chiar şi sub imperiul celei mai intense emoţii, afişează reţinere şi detaşare : e în stare să-şi ascundă în străfundul inimii dorinţa de răzbunare împotriva celui care l-a ofensat şi să amîne îndeplinirea ei pînă cînd circumstanţele se arată favorabile ; nu se oboseşte cu plîngeri şi peroraţii furibunde ; chiar şi atunci cînd este tensionat launtric, ca o coardă prea întinsă, în exterior îşi păstrează sîngele rece. Impasibilitatea exterioară constituie norma dominantă a comportamentului său social, normă ce-şi găseşte expresia în poetica specifică demonstrată de saga, care-i interzice autorului cunoaşterea gîndurilor şi sentimentelor personajelor sale atîta vreme cît nu au fost explicit exprimate de către ele însele.

Să revenim însă la „Învăţăturile Slăvitului”. Un solitar nu are şanse să se afirme într-o societate în care domnesc ostilitatea potenţială şi vigilenţa. El trebuie să-şi asigure, prin urmare, sprijinul altor oameni. Dar autorul cîntecului nu glorifică simţămintele ce-i unesc pe prieteni ; pentru el, prietenia înseamnă în principal o alianţă întemeiată pe calcul şi interese mutuale, şi mai puţin o simpatie dezinteresată : „Doi sînt mai tari decît unul” („Hávamál”, 73 [141.11]). Nu este oare semnificativ faptul că, imediat după îndemnul la o permanentă disponibilitate defensivă („Nu se ştie niciodată/ cînd de sulită/ va avea nevoie prin preajmă-i” – „Hávamál”, 38 [130.56]), „Învăţăturile Slăvitului” abordează subiectul schimbului de daruri ? În condiţiile unei atare stări de perpetuă încordare, individul are nevoie de prieteni, iar pe aceştia îi cîştigă şi îi păstrează făcîndu-le daruri ; în acest sens, meschinăria este un lux pe care nu şi-l poate permite, cu atît mai puţin atunci cînd îl ameninţă pericolul ca duşmanul să-l îmbie pe prezumtivul prieten cu daruri mai bogate, altminteri rezultatul va fi cu totul altul decît cel scontat.

Motivul schimbului de daruri este examinat sub toate unghiurile în „Învăţăturile Slăvitului”. După cum se ştie, aducerea şi primirea de daruri constituia o instituţie foarte importantă a societăţii tradiţionale, un „fapt social universal” (Marcel Mauss). Schimbul de cadouri avea în cadrul acestei societăţi nu atît un caracter economic, cît mai ales unul simbolic : el semnifica un

„contract social” încheiat între indivizi sau familii și dădea naștere la relații bazate pe reciprocitate, care presupuneau sprijin și loialitate. „Darul adus și darul întors/ lasă în urmă prieteni buni,/ lor le surîde norocul” („Hávamál”, 145 [128.33]) – vechii scandinavi respectau cu mare strictețe acest principiu. Altminteri, cel care primise un cadou, dar nu ajunsese să răspundă pe măsură, se trezea într-o insuportabilă situație de dependență față de donator.

Raporturile dintre nobile și plebe erau guvernate de alte reguli. Vasalul era chiar de-a dreptul interesat să primească daruri din partea seniorului său. Dar năzuința sa nu poate fi redusă la o primitivă poftă de înavuțire, deși o consecință a donațiilor o constituia, firește, dobândirea unei anumite bunăstări materiale. În concepția epocii, principele reprezenta personificarea „reușitei”, a „succesului”, stăpînea „norocul” ca parte a „binecuvîntării” de care putea să beneficieze cel pe care el îl onora prin daruri. Într-un inel, o spadă, o mantie sau alt obiect de preț înmînat de senior vasalului sălășluia o părticică din capacitatea sa de a „conferi binecuvîntarea”. Capacitatea lui magică se transfera asupra beneficiarului, fiindu-i sprijin în cele ce avea să întreprindă acesta la rîndul său. Ceea ce ne apare în prezent drept aviditate a vasalilor unui principe nu era, așadar, decît un simptom specific al strădaniei de validare a propriei persoane, de a dobîndi un grăunte din „binecuvîntare”.

Reiese de aici că trebuie să fim precauți și atunci cînd ne pronunțăm asupra naturii practicii de a oferi daruri. Armele și îmbrăcămintea pe care și le dăruiesc unii altora prietenii au menirea de a le cimenta alianța și constituie o garanție a loialității mutuale. De aceea, meschinăria este inadmisibilă cînd se manifestă în darurile oferite unui prieten. Dar nu întotdeauna este necesar un cadou consistent : „Nu doar prin daruri bogate/ date altora/ se cîștigă recunoștință : / Un coltuc de pîine/ și o înghițitură din pocal/ mi-au adus bun tovarăș” („Hávamál”, 52 [128.34]). Zgîrce-nia e primejdioasă însă : cel care nu face daruri se expune blestemelor grele ale celor ofensați de omisiune.

În lumea dură a „Învățăturilor Slăvitului”, înțesată cu toate capcanele posibile, nu se poate pune bază decît pe prietenii apropiați și pe rude. Partea cîntecului numită „Învățături pentru

Loddfáfnir” conține, la rîndul ei, sfaturi pentru soluționarea problemelor cotidiene. Spre deosebire de partea anterioară însă, morala este aici mai puțin egoistă. Sapiența generalizată și de un pragmatism rece din prima parte a „Învățăturilor Slăvitului” se îmbogățește cu aspecte emoționale în „Învățăturile pentru Loddfáfnir”. În strofele acestei părți este cîntată pentru prima dată prietenia ; prietenul trebuie vizitat pentru ca prietenia să fie menținută, iar aceasta nu trebuie întinată cu nimic : „Prietenia adevărată-i/ cînd poți mărturisi celuilalt/ tot ce ții în suflet ; / nu-i prieten bun/ cel ce-ți spune doar ce dorești să auzi,/ cea mai mare primejdie e prefăcătoria” („Hávamál”, 124 [135.16]). Sesizăm în această parte a poveștelor ceva mai multă căldură umană. Prietenia ni se înfățișează ca o valoare pozitivă. Dar chiar și aici, autorul nu uită să sublinieze avantajele practice ale relației de amicitie.

Pe lîngă sănătate și bogăție, în aceste texte mai sînt desemnate drept surse de fericire și prosperitate fiii și rudele apropiate. Bogăția în sine este însă nestatornică și chiar dăunătoare : „Nu știe omul/ care prea puține știe : / adesea bogăția sminteste” („Hávamál”, 75 [141.6]). Un fiu înseamnă o binecuvîntare, chiar dacă la nașterea sa tatăl nu se mai afla printre cei vii. Fiul va înălța o piatră comemorativă, în ale cărei rune numele tatălui defunct va fi dus mai departe. Asemenea pietre cu inscripții runice, ridicate de copiii sau membrii familiilor vikingilor morți de moarte bună sau căzuți în luptă, sînt presărate pe tot cuprinsul Scandinaviei.

Interesant este că tocmai copiii – mai precis, fiii – sînt cei considerați în stare de a immortaliza amintirea tatălui. Nu este vorba însă despre amintire ca valoare emoțională intrinsecă și nici, cu atît mai puțin, despre iubirea filială. În opinia autorului „Învățăturilor Slăvitului”, gloria postumă nu este dată nici de avuție, nici de rubedenii și nici măcar de propria viață. Mai curînd „faptele de glorie” ale fiecărui om ca individ sînt cele care îi păstrează vie amintirea. Pentru scandinavi, propria reputație ocupă primul loc pe scara valorilor, după cum stau mărturie strofele cîntului :

Avuția piere,  
neamurile pier,  
tu însuși te vei duce ca și ele ;

în veci nu piere însă faima  
pe care și-o făurește viteazul.

Avuția piere,	știi însă
neamurile pier,	ce trăiește veșnic :
tu însuși te vei duce ca și ele ;	gloria faptelor celor morți.

(„Hávamál”, 76 [131.68, 69])

„Ceea ce trăiește veșnic” este amintirea lăsată de cel dus dintre vii în memoria generațiilor următoare. Imaginea sa ca individ, faptele sale în evaluarea societății din care face parte reprezintă ceea ce va fi transmis mai departe peste generații și se va păstra din ceea ce a fost el. Grija pentru gloria postumă străbate întreaga poezie germanică. „Învățăturilor Slăvitului” le corespund în această privință următoarele sentințe din poemul anglo-saxon *Beowulf*: „Sfârșitul îl așteaptă/ pe orișice muritor ! / Să se învrednicească cel ce poate/ din timpul vieții/ de faimă veșnică ! / Cea mai de preț răsplată/ a războinicului/ e amintirea nepătată ! ” ; „La lupta om contra om/ purceadă așadar viteazul, ca faima/ în veci să și-o sădească,/ fără să pună preț pe a sa viață ! ” (*Beowulf*, 1386 și urm., 1534 și urm.).

Obsesia vechilor scandinavi pentru conservarea gloriei și, în principal, pentru perpetuarea numelui reiese și din *Bósa saga*. Eroul acestei saga refuză categoric să învețe meșteșugul magiei, foarte semnificativă dovedindu-se motivația acestui refuz : „Nu-și dorește ca în saga lui să se spună că ar fi înfăptuit ceva datorită vrăjilor, în loc să se bizuie pe propriul său curaj”<sup>7</sup>. Acest om își modelează conduita prezentului din perspectiva viitorului, din punctul de vedere al autorului acelei saga ce speră că va fi scrisă cândva pentru a da mărturie despre el. Vechii scandinavi încă nu cunoșteau conceptul de „păcat”, toate gândurile lor erau îndreptate spre lumea profană și nimănui nu i-ar fi trecut prin minte să-și prejudicieze bunul renume. Nu-i preocupa condiția spirituală, mîntuirea sufletului, ci doar imaginea pe care anturajul lor social și-o forma despre ei.

Fixată de „Învățăturile Slăvitului”, conștiința solitarului, constrîns să se bizuie în primul rînd pe forțele proprii atunci cînd își croiește drumul în viață (cu numeroasele primejdii pe care acesta le presupune), se orientează, în ciuda acestui lucru, întru totul după societate. „Opinia publică” exercită asupra lui o influență

fără precedent ; emoțional și intelectual, este cu totul dependent de ea, căci ea este cea care îi judecă și îi evaluează faptele și, în ultimă instanță, chiar eul propriu. După cum remarcă Heusler, autorul „Învățăturilor Slăvitului” nu intenționează „să se adîncească în taințele sufletului uman ; atenția sa se concentrează în principal asupra a ceea ce este vizibil pentru toți”<sup>8</sup>. În centrul interesului acestui autor și al operei sale nu stau imperative etice, ci reprezentări morale general acceptate, care dictează modelul comportamental al individului.

Pe baza contrastului dintre cei chibzuiți, înțelepți și pricepuți, pe de o parte, și nechibzuiți, nesăbuiți și nepricepuți, pe de altă parte, „Învățăturile Slăvitului” schițează o problemă morală, dar într-o formă specifică, proprie conștiinței păgîne : un om cu minte se dovedește a fi cel care stăpînește regulile de conduită și se manifestă în societate în conformitate cu ele ; fără minte este cel care încalcă normele sociale sau chiar le ignoră. Succesul este doar de partea celor iscușiți, a celor înțelepți. Omul își evaluează faptele după principii general recunoscute și general valabile, a căror respectare necondiționată iese din sfera îndoielii. Conceptul de „conștiință” intră prea puțin în discuție ca origine a acestei conduite, căci ar însemna să admitem pentru personalitate prezumția unui autocontrol moral, capabil să formuleze de la sine reglementări morale cu rang de judecăți de valoare. Într-o societate dominată de tradiții gentile, în care personalitatea însăși se înfățișa doar ca „personalitate gentilică”, aspectele morale ale caracterului personalității nu puteau dobîndi o importanță semnificativă. De aici și „neutralitatea etică” a „Învățăturilor Slăvitului”, deosebit de frapantă mai ales prin comparație cu scrierile didactice creștine ale Evului Mediu.

În esență, „Învățăturile Slăvitului” nu urmăresc ca individul să devină subiectiv conștient de comportamentul său, în sensul de a-l evalua în concordanță cu valori morale superioare – fie ele existente sau nu ; nu se pune nici problema dacă pentru acest individ cunoașterea și recunoașterea unor astfel de valori sînt de presupus. Aici este vorba numai și numai de faptul că, pentru individ, respectarea normelor general valabile ale comunității sale este utilă și avantajoasă.

## Personalitatea în saga

„Învățăturile Slăvitului” conțin învățăminte despre cum trebuie să se comporte individul în situații de viață dintre cele mai diferite, nu întotdeauna simple. Este evident că aceste povești au un caracter normativ, iar istoricul este pe deplin conștient de acest aspect. El se întreabă însă în același timp și cum se comportau indivizii în realitate, dacă dădeau urmare acelor sfaturi. Vom căuta răspunsul în proza narativă a scandinavilor – în saga.

Saga formează un gen literar unic în Evul Mediu, constituind în același timp o sursă istorică. Cu rare excepții, cercetătorului ce studiază literatura continentală nu i se oferă posibilitatea de a surprinde individul, date fiind mărturiile cu totul insuficiente și prea puțin concludente. Comparativ, în cazul studiilor privind saga istoricii încearcă mai curînd o stare de perplexitate în fața bogăției, într-atît de consistent și de abundent este materialul care li se prezintă celor dispuși și capabili să-i adreseze întrebările potrivite. Latina numeroaselor genuri literare cărora le aparțin operele apărute în Europa continentală nu poate reda adecvat structura mentală a oamenilor acelei epoci. În schimb, limba din saga ne poartă direct în universul interior al autorilor ei, ceea ce face ca saga să fie mai aproape de viață decît oricare alt gen al literaturii medievale. Saga înfățișează situații și conflicte reale, așa cum s-au produs ele în societatea scandinavă – sau, cel puțin, cum s-ar fi putut desfășura. Personajele din saga sînt oameni care, în marea lor majoritate, au existat și în realitate. Ținînd seama de toate acestea, saga nu este un roman; autorii, la fel și publicul, sînt convinși că evenimentele descrise redau o realitate autentică, reprezentînd purul adevăr.

Firește, nu trebuie uitat în acest context că saga au început să fie consemnate în scris abia la sfîrșitul secolului al XII-lea și în secolul al XIII-lea, în timp ce personajele și evenimentele prezentate aparțin secolelor IX-XI, iar trecutul este modelat de autori după gustul propriu: uneori modernizat, alteori eroic și idealizat epic. Stilizările nu-l stînjenesc însă prea mult pe cercetătorul preocupat să reconstituie anumite trăsături ale personalității în Evul

Mediu, de vreme ce nu faptele ca atare fac obiectul interesului său ca istoric, ci caracterele ; el studiază din perspectivă etică formele de conduită socială ale oamenilor din perioada în care au fost scrise saga.

Dar realitatea Evului Mediu nu înseamnă nici pe departe realitatea în înțelesul actual, ea se întrepătrunde cu fantasticul și miraculosul. În saga apar, alături de oameni în carne și oase, ființe supranaturale, vîrcolaci și „morți vii” ; printre factorii care influențează mersul evenimentelor, un rol important îl au prorociile și visurile profetice – care se împlinesc toate negreșit –, precum și orice descîntec imaginabil ori alte întîmplări magice... Și totul este relatat într-o manieră identică și cu aceeași convingere asupra veridicității episodului ca și acțiunile sau dialogurile muritorilor obișnuiți.

„Realismul” sau „naturalismul” unei saga nu exclude defel ca eroii săi să se înfrunte ocazional și cu monștri sau ca obiecte neînsuflețite să dobîndească dintr-o dată forțe magice – mergînd pînă la capacitatea de a da glas unor versuri întocmite de ele – ori ca tigve retezate, zburînd prin aer, să numere în continuare cu sîrguință bani ș.a.m.d. Faptele și comportamentul eroilor din saga care ar putea fi considerate acte de voință libere se dovedesc a fi rezultatul magiei.

Astfel, în *Eyrbyggja saga* spiritele defuncțiilor dau serios de furcă locuitorilor unei ferme, jucîndu-le tot soiul de feste urîte. O țin tot așa pînă cînd în casa proprietarului se întrunește un complet de judecată și li se intentează un proces după toate regulile artei, așa cum ar fi putut avea loc împotriva unor infractori în carne și oase. Duhurile descinse din morminte sînt acuzate de tulburarea liniștii și de leziuni corporale, căci au pus în pericol sănătatea, ba chiar viața locuitorilor fermei. Sînt ascultați martorii acuzării și se respectă toate formalitățile juridice. După ce li se citește sentința, spiritele trebuie să părăsească neîntîrziat incinta cu interdicția severă de a mai reveni vreodată. Dar chiar în timp ce părăsesc sala, ele contestă hotărîrea curții în rime bine potrivite !

Povestirile despre evenimente reale și despre oameni care au existat într-adevăr, pe de o parte, și ficțiunea – care e posibil să nici nu fi fost considerată ca atare – infiltrată în respectivele



evocări, pe de altă parte, s-au contopit în saga într-un tot unitar. După toate probabilitățile, autorul unei saga nu se simțea nici pe departe un creator liber de orice constrângere, capabil să dispună pe deplin, după cum credea de cuviință, de materialul său. O primă piedică ar fi că personajele nu erau produsul imaginației sale, ele întruchipînd aproape în totalitate oameni care trăiseră în realitate ; la fel, nici evenimentele nu-i aparțineau lui, ci într-o majoritate covârșitoare avuseseră loc cîndva, în trecut, și rămăseseră întipărite în memoria comunității pînă la momentul transpunerii în scris a acelei saga. Nici măcar în ceea ce privește forma în care au fost compuse saga el n-ar fi putut avea conștiința paternității ; spre deosebire de scalzi – care au atins desăvîrșirea atît în metrică, cît și în mînuirea *kenningar*-ului (perifrază metaforică) –, autorul de saga își dădea silința „să povestească saga așa cum se petrecuse”, adică să descrie evenimentele în desfășurarea lor. Nu rareori, în saga se regăsesc referiri la faptul că ele existau cu mult înaintea fixării lor în scris și, de asemenea, trimiteri la alte saga în care trebuie să fi apărut aceleași personaje, cu toate că, în lipsa mărturiilor scrise, acest lucru nu poate fi verificat.

Pe cît se pare, nici un autor de saga nu a avut nici cea mai mică intenție de a se opune acestei tradiții. Există o întreagă colecție de „povestiri islandeze”, relatări despre istoria islandezilor, și fiecare autor de saga se declara mulțumit să-și fi alăturat relatarea sa celorlalte ; el își considera saga proprie doar ca pe un element component al mai marii saga a islandezilor, în care mica lui saga se dizolvă, întregind-o sau îmbogățind-o cu amănunte. Aceste creații ne prezintă un text pe cît de singular, pe atît de unitar al vechii proze islandeze, din care nu se reliefează decît ocazional operele unor autori individuali, căci autorii de saga, respectiv de povestiri islandeze sînt, în genere, necunoscuți. Spre deosebire de scalzi, autorul de saga nu simțea nevoia să-și imortalizeze numele în propria creație, iar contemporanii îi împărtășeau atitudinea.

Un foarte pregnant sentiment de venerație față de textul dat, deja existent, se regăsește la toți autorii Evului Mediu, nu numai la cei islandezi. Lipsindu-le cu desăvîrșire dorința de inovații –

ori chiar de ruptură cu tradiția –, firește că ei posedau o cu totul altă conștiință de autor decît cea întîlnită la autorii epocii moderne. Dacă luăm ca normă concepția modernă referitoare la paternitatea literară, conștiința paternității la autorii Evului Mediu, în special la cei de saga, ne apare prin comparație ca „subdezvoltată”, iar aceștia, ca „lipsiți de conștiința propriei valori”. Dacă însă reușim să facem abstracție de criteriile actuale, ar fi cu mult mai adecvat să vorbim de o paternitate în care se reunesc curențe individuale și colective fundamentale, fie și în proporții diferite, în funcție de genurile particulare ale literaturii medievale. În timp ce scaldul, creator al unei forme stranie și complicate, era probabil conștient de rolul său ca autor individual, autorul de saga aparține mai curînd tipului colectiv al autorului literar.

În saga lipsește nu doar ficțiunea, ci și pozițiile clar exprimate și aprecierile din partea autorilor. În această privință, saga se aseamănă îndeaproape cu epopeea. Aprecierea poate fi disimulată sub forma unei trimiteri la părerea persoanelor din anturaj ce salută sau condamnă cele petrecute. Dar nu este vorba, în fapt, de opinia personală a autorului, căci el nu face decît să redea părerea grupului. La fel procedează și atunci cînd are de transmis informații provenind din trecut. Nu poate spune, de pildă : „Această faptă e necuviincioasă” ; formularea adecvată este : „Oamenii socotiră această faptă drept necuviincioasă”. Un alt specific al exprimării unei aprecieri în saga este absența mai multor opinii sau a unor opinii diferite referitoare la același subiect. În *Saga lui Njáll* (*Njál's saga*) întîlnim următorul exemplu : Njáll și fiii lui au pierit în flăcări, după ce Flosi și oamenii săi le-au dat foc casei. Printre cei aflați înaintea ruinelor se găsește și un oaspete al lui Flosi, care-i zice : „Mare ispravă ați săvîrșit”, la care Flosi îi răspunde : „Mare și nelegiuită ispravă o va numi lumea” (*Saga lui Njáll*, 130). Ucigașul își pronunță el însuși sentința, punînd judecata pe seama altora ; totodată lasă să se înțeleagă cît este de conștient că ea echivalează unei condamnări.

Caracterul frust și prozaismul unei saga, simplitatea limbajului și exprimarea colocvială a personajelor sînt însă o iluzie, ca și concepția după care saga ar reda evenimente banale din viața cotidiană ; dimpotrivă, ea înfățișează întotdeauna situații de criză

și prezintă momente decisive, deseori fatidice, ale unei existențe umane. Saga se centrează invariabil în jurul conflictelor dintre indivizi și familii, al disputelor care sfârșesc îndeobște în omoruri ce dau naștere la o îndelungată și sîngeroasă răzbunare.

Nutrită din izvoarele tradiției orale populare și înrudită prin numeroase filoane genetice cu epopeea, saga reprezintă în același timp o creație literară de sine stătătoare, cu justificate pretenții artistice; ea se supune unei poetici specifice și unor legi proprii de existență. E puțin probabil ca activitatea autorilor ei să se fi produs „inconștient”, după cum susține Steblin-Kamenski<sup>9</sup>, căci ea s-a orientat foarte precis în funcție de materialul pe care l-a prelucrat, de fiecare dată într-o manieră nouă și originală. Desigur, autorul de saga se mișcă în interiorul granițelor ce-i fuseseră trasate de tradiția epică. Dar, evident, intervenția lui asupra textului și crearea unui nou text erau departe de a însemna că autorul de saga ar fi devenit conștient de natura, valoarea și limitele activității sale. Activitatea creatoare nu le-a dezvoltat acestor autori și conștiința de creator. Ei se percepeau mai curînd drept continuatori ai îndelungatei tradiții a comunității lor și considerau că misiunea lor constă doar în a consemna texte deja existente. De aceea se și confruntă abordarea actuală cu o imagine atît de difuză în ceea ce privește paternitatea unei saga; este capabilă totuși să ne procure o mai clară reprezentare a tipului de personalitate posibil în societatea în care au fost scrise aceste saga.

Obiectivitatea unei saga se exprimă și prin modul în care prezintă universul lăuntric al omului, sentimentele și trăirile sale. Există o opinie, susținută și de Steblin-Kamenski, potrivit căreia asemenea descrieri lipsesc cu desăvîrșire în saga islandeze, de vreme ce respectivele saga nici măcar nu și-au fixat un astfel de țel, întrucît personalitatea umană nu atrăsese atenția autorului de saga suficient de mult încît să fi făcut obiectul năzuinței sale de creație literară. În consecință, saga nu prezintă oameni ca atare, ci evenimente – conflicte, crime, războaie<sup>10</sup>. Pe de altă parte, e destul de dificil să găsim opere literare în care personalitatea umană să nu constituie obiectul expunerii. Firește că modul prin care arta literară caută să o surprindă poate să fie extrem de diferit – spectrul se întinde de la epopeea eroică pînă la romanul

psihologic, de la Iov pînă la Faust –, așadar foarte divers, ca de altfel și tipurile de personalitate cărora le-au dat naștere culturi variate. Fără îndoială, altceva e să afirmi că personalitatea exprimată în saga ar fi alta decît cea prezentă în literatura contemporană. Din această perspectivă, saga consacră incontestabil, în opinia mea, omului și universului său interior un interes plin de curiozitate.

În primul rînd, disputele ce se plasează în centrul atenției autorului de saga reprezintă totuși conflicte în care indivizii au fost antrenați de interesele și pasiunile lor, așadar evenimente care își au rădăcinile în indivizii înșiși, ale căror trăsături și caractere se reliefează tot mai deslușit în desfășurarea lor. Eroii de saga se măsoară după conflictele lor, în ele se probează demnitatea, valoarea și natura unui individ. Diferendele, la rîndul lor, sînt totdeauna motivate de caracterele umane, iar dacă aceste motive nu sînt definite exclusiv dintr-o perspectivă personală, individuală, nu e din cauză că personalitatea n-ar fi avut o valoare proprie în ochii societății, ci pentru că în interiorul grupului, al societății, ea nu ducea o existență cu totul izolată, lăsîndu-se condusă, în ideile și acțiunile sale, de atitudinile dominante din cadrul societății.

Printre motivele care împing un om pe calea coliziunii cu semenii săi, preocuparea pentru faimă și onoare, pentru reputația proprie, a familiei, a prietenilor sau a tovarășilor de clan ocupă întotdeauna un loc de frunte.

Omul se află, de asemenea, în centrul descrierii actelor de răzbunare sau a conflictelor armate. Autorul se concentrează asupra ilustrării curajului eroului, a forței și iscusinței sale în luptă. În nenumăratele scene de luptă din saga regăsim mereu o idee: eroul își trăiește acum apogeul existenței, aceasta este clipa supremă a vieții sale, adevăratul ei centru. În consecință, fiecare saga islandeză evoluează în jurul unor astfel de episoade.

În al doilea rînd, afirmația conform căreia sentimentele și trăirile sufletești ale personajelor nu joacă nici un rol în saga e greu de acceptat și din pricină că stările lor emoționale sînt redade foarte deslușit, chiar dacă nu de aceeași manieră ca în literatura medievală a Europei continentale sau în literatura contemporană,

deci nu prin mijloacele unei descrieri analitice a universului interior și a stărilor sufletești ale eroilor, ci prin „simptomele” lor, care trebuie – și pot fi – percepute din acțiunile și cuvintele oamenilor, din indicii privind schimbarea expresiei lor faciale, din râsul lor etc. Trăirile eroilor transpar cu claritate din aceste simptome.

Să menționăm câteva exemple : când Bergþóra, soția lui Njáll, le spune fiilor ei că lumea îi numea „bărboși mizerabili”, iar pe tatăl lor „spîn”, Skarpheðinn, unul dintre fii, răspunde scurt : „Bătrîna vrea să ne întărite” și surîde zeflemitor, dar apoi „broboane de sudoare îi apărură pe frunte, iar obrajii i se acoperiră cu pete stacojii. Asta era neobișnuit”. În timpul nopții, Njáll e trezit de un zăngănit ca al securilor când sînt luate de pe perete, iar când se duce să se uite, constată că lipsesc și scuturile (*Njáls saga*, 44). Ce nevoie mai este de cuvinte pentru a arăta lămurit că fiii lui Njáll își pierduseră firea de mînie și tînjeau după răzbunare ?

Un cioban îi povestește lui Gunnar că dușmanul lui răspîndește tot soiul de vorbe de ocară pe seama sa, susținînd că Gunnar ar fi izbucnit în plîns cînd s-a repezit la el. „La ce bun să te simți rănit, cuvintele nu pot să rănească”, îi răspunde Gunnar, „dar de acum înainte vei face doar treaba care-ți place”. E limpede că Gunnar a fost foarte afectat de cuvintele acestuia. Și într-adevăr : își înșeuează calul, își ia sabia, scutul și sulița și-și pune coiful. Sulița face un zgomot răsunător, atrăgîndu-i atenția mamei sale, care îi spune : „Fiule, te-a cuprins o mînie atît de cumplită, cum n-am mai văzut la tine”, iar „Gunnar ieși din casă, împlîntă sulița în pămînt, se aruncă în șa și se îndepărtă în goana calului” (*Njáls saga*, 54). E foarte limpede ce-l mîină pe Gunnar ; încă o confirmare o constituie lupta cu dușmanii săi, descrisă ulterior.

Ca exemplu de extremă rezervă în descrierea tulburărilor profunde ale eroilor și totodată pentru „metoda simptomatică”, poate fi invocată următoarea scenă din *Saga fiilor lui Droplaug* (*Droplaugarsona saga*) : după uciderea lui Helgi, fiul lui Droplaug, fratele său mai tînăr, Grímr, și-a interzis vreme de ani în șir să mai rîdă. Dar într-o noapte izbutește să-i vină de hac dușmanului său de moarte și să se întoarcă acasă fără să dea nimic de bănuț. Întrebat despre peripețiile sale nocturne, răspunde că nu s-a

întîmplat nimic deosebit (tipica rezervă eroică a personajelor din saga!). A doua zi, în timp ce Grímr joacă șah (?) cu un oaspete, în încăpere dă buzna fiul lui Jorinn, care răstoarnă din greșeală piesele, se sperie îngrozitor de boacăna sa și lasă să-i scape un vînt, iar Grímr... izbucnește în hohote de rîs. Jorinn se apropie zorită și îl întreabă pe Grímr: „Ce s-a întîmplat de fapt noaptea trecută cît ai fost plecat?”, iar Grímr îi răspunde în mai multe versuri din care reiese deslușit că i-a fost dat să se răzbune pe ucigașul fratelui său. Se prea poate ca cititorului din ziua de azi să-i scape din vedere legătura dintre observația privitoare la amușirea rîsului lui Grímr după moartea fratelui și prilejul pentru hilaritatea sa de moment, însă femeia din casa lui a reacționat cu o siguranță somnambulică la atît de surprinzătoarele hohote de rîs. Jocul de șah, pozna copilului cu piesele de șah și vîntul involuntar au doar rolul de declanșator – destinderea tensiunii sub care stătuse Grímr vreme atît de îndelungată pînă în momentul răfuielii cu dușmanul său se produce printr-un hohot de rîs. Efectul artistic este calculat cu precizie și are rezultatul scontat.

Se poate observa că saga face întotdeauna uz de un laconism extrem atunci cînd eroul își trăiește momentul de maximă încordare. La aflarea veștii morții unei rude sau a unui prieten, un bărbat reacționează prin tăcere și nu dă nici cel mai mic semn de durere. Saga nu exprimă astfel un deficit emoțional (absența interesului față de personalitatea defunctului) și nici dubiul asupra capacității de compătimire a celui rămas în viață. Dimpotrivă, tăcerea și retragerea în sine constituie simptome ale faptului că acel om este profund afectat în forul său lăuntric de gînduri și emoții diverse: meditează la cheștiunea principală, iar aceasta nu este plîngerea decedatului, ci răzbunarea morții sale. Astfel, în saga întîlnim mereu scena în care soția, bătrînul tată sau fiul nevîrstnic pun mîna pe armă fără cuvinte și fără lacrimi la vestea morții soțului, fiului sau tatălui, de îndată ce vinovatul se află prin apropiere. Controlul comportamental extrem ce însoțește în saga o tulburare emoțională maximă reprezintă o așa-numită „metodă minus”, un fel de *understatement*.

Regăsim adesea în saga și ciocniri între caractere – între cel al eroului nobil și echilibrat și cel al dușmanului său perfid, după

cum arată exemplul lui Gísli și Þorkell : Gísli este un bărbat pentru care valorile tradiționale ale familiei înseamnă totul, în vreme ce ele nu înseamnă nimic pentru ruda sa, Þorkell. Ceea ce am subliniat deja în alt context este valabil și pentru caracterele eroilor din saga : ele se înfățișează altfel decât în literatura realistă a secolelor al XIX-lea și XX. Caracterele epice sînt „dintr-o bucată”, nu suferă de scindarea conștiinței și nu cunosc nici conflicte interioare, nici îndoieli. Ce-i drept, mai există excepții : Gunnar, un bărbat curajos, mărturisește că îi este greu să ucidă, iar Bolli, după ce îl doboară pe Kjartan, își regretă amarnic fapta (*Laxdæla saga*, 49). Dar oscilațiile sufletești ale eroului epic nu-i slăbesc deloc voința. Ambii, Gunnar și Bolli, săvîrșesc întocmai faptele așteptate de la ei, în conformitate cu etica vremii. Regretul și auto-condamnarea – atunci cînd apar – se manifestă după consumarea faptei, astfel încît contradicția internă a eroului se manifestă în „fusuri orare”, dacă putem spune așa : mai întîi își îndeplinește datoria, apoi se lasă în voia sentimentelor sale individuale.

Caracterul eroului epic nu evoluează. Eroul are de la început și pînă la sfîrșit fie o ținută morală nobilă, fie una josnică. De aceea, o dată cu prima menționare a numelui său în saga sînt enumerate și însușirile sale : ele sînt la fel de invariabile ca și originea sa. Astfel, Grettir este din fragedă copilărie imprevizibil și capricios, un bătauș dornic de gîlceavă ; caracterul greoi al lui Egill este mai curînd un semn distinctiv al stirpei sale decât o trăsătură personală ; răutatea lui Hallgerd nu este cauzată doar de o viață grea, ea este prezentă chiar de la prima sa apariție în primul capitol din *Saga lui Njáll*, unde i se menționează deja „privirile hoțești”.

Saga lasă totuși să se întrevadă o anumită fractură lăuntrică în cazurile cînd eroul adoptă noua credință. Dar chiar și această fractură este prezentată nu ca rezultat al unui îndelungat proces psihic, ci în stilul hagiografiei medievale, ca o bruscă renaștere avînd atributele miracolului. Eroul rămîne însă, în orice stadiu al existenței sale, o personalitate omogenă, lipsită de contradicții interne. Sufletul său, ca și sufletele celorlalte personaje nu devin scena înfruntării metafizice dintre forțele binelui și cele ale răului, cum se întîmplă în literatura religioasă a vremii.

Caracterele eroilor din saga ies la lumină în conflicte ce pot fi generate de cele mai diferite cauze sau circumstanțe. Nu de puține ori e vorba de atacuri la adresa proprietății, de pildă daune materiale, furturi sau diferende legate de moștenire ori de dreptul de succesiune ; un rol semnificativ îl joacă și conflictele amoroase, cum ar fi rivalitatea în obținerea favorurilor unei femei, mariaje nefericite sau gelozii feminine ; firește, printre cauzele declanșatoare de conflicte se mai numără agresiunile fizice și, aproape întotdeauna, ofensele. Căci toate conflictele, sau cel puțin majoritatea lor, sînt generate în ultimă instanță de comportamente și acțiuni receptate de una din părțile în litigiu ca ofensă, ca atac la adresa demnității personale. În fapt, nu actul în sine, de sustragere a proprietății, constituie neapărat factorul declanșator al conflictelor, ci prejudiciul moral asociat lui. Individul scrutat de saga reacționează cu deosebită sensibilitate la cele mai fine nuanțe ale considerației ce i se acordă : chiar și o faptă neînsemnată, un cuvînt necugetat pot reprezenta o ofensă care reclamă satisfacție. Eroul epic se vede cu ochii celor din jur, are nevoie de aprobarea lor pentru faptele sale, cît și de considerația lor ; disprețul, lipsa lor de considerație e pentru el de nesuportat. El se validează continuu pe sine în opinia publică și, prin reacția acesteia, în propriii săi ochi.

Din această perspectivă, tema iubirii, de pildă, nu are parte de o existență de sine stătătoare în saga. Ea are, la rîndul ei, funcția de a contribui la confirmarea de sine a eroului. Nu este însă vorba de o diminuare a rolului pe care problematica iubirii îl deține în saga. Steblin-Kamenski e de părere că „trăirile romantice” nu reprezintă ceva care să merite cu adevărat a fi descris. Totuși, în *Saga celor din Laxárdal* (*Laxdæla saga*), tema iubirii are o importanță specială, căci iubirea neîmplinită dintre Guðrún și Kjartan îl va costa pe erou viața și o va face pe Guðrún nefericită pentru tot restul vieții. Firește, acest motiv este invocat doar pe alocuri pe parcursul narațiunii, dar nu constituie tocmai ecoul lui forța motrice a acțiunii ?

Iubirea nu apare în saga ca temă predilectă, de natură să decidă ea singură desfășurarea evenimentelor ; ea nu reprezintă unicul mobil care-i călăuzește pe eroi, cum se întîmplă, de pildă,



în legenda despre Tristan și Isolda. Saga își înfățișează eroii, cu motivele și acțiunile lor, mult mai obiectiv și mai apropiat de realitate decât romanul cavaleresc. Kjartan o iubește pe Guðrún, dar este și în slujba curții regale, se află mereu pe drumuri și se îngrijește de propria moșie. Spre deosebire de Tristan, el nu trăiește în universul artificial al „iubirii absolute” – este un om „pursînge”. Iubirea este prezentată în saga cu totul altfel decât în romanul medieval, iar realismul ei o face mult mai convingătoare. *Saga celor din Laxárdal* renunță la a descrie suferințele iubirii, totuși e îndeajuns de grăitoare pentru a permite auditoriului să-și dea seama că și Guðrún se mistuie de dor.

Nu se justifică, așadar, interpretarea care vede în stăpînirea de sine și rezerva proprie unei saga „un interes deficitar față de universul interior” al personajelor. Cînd eroul săvîrșește o faptă eroică, iar apoi se referă la ea fugitiv și superficial, nu trebuie să ne imaginăm numaidecît că el nu acordă nici o însemnătate celor înfăptuite. Să luăm următoarele exemple: Grettir trebuie să poarte o luptă cu spiritul defunctului Kárr în mormîntul acestuia, un tumult plin de comori. După aceea se întîlnește cu Þorfinn, care-l întreabă ce eveniment ieșit din comun îl mîină pe acolo, de ce nu se poartă ca de obicei, la care Grettir răspunde doar : „Ce se poate întîmpla noaptea... ! ” și scoate la iveală comorile luate din mormînt (*Grettis saga*, 18). Niște băiețandri (ulterior se dovedește că sînt fiii lui Vestein, un prieten al lui Gísli, care într-o versiune este ucis de fratele său Þorkell, iar în alta, de ginerele său) îl omoară pe Þorkell cu propria lui spadă după care o iau la fugă. Întrebați fiind ce-i cu larma aceea și de ce se îndepărtează cu toții în goana mare, cel mai tînăr dintre ei zice : „Nu știu ce se petrece acolo. Dar cred că se ceartă dacă Vestein a lăsat doar fete în urma lui sau dacă a avut și un fiu” (*Gísli saga*, 28). Nu se spune mai mult, dar oricărui islandez îi era perfect limpede din acest răspuns ce faptă vitejească săvîrșise băiatul, răpunîndu-l pe cel vinovat de moartea tatălui său.

Repet : prezentarea trăirilor lăuntrice ale eroilor se produce în saga implicit, și nu explicit. Pasiunile și tulburările interioare nu sînt descrise direct, cu atît mai puțin analizate ; ele se înțeleg de la sine din acțiuni, din evenimente, din scurte comentarii sau din

versuri scaldice. Tocmai în aceasta constă poetica unei saga, care exprimă astfel anumite aspecte ale vieții spirituale scandinave.

O cauză frecventă de conflict o constituiau așa-numitele „delicte contra proprietății”. *Boendr* – țărani liberi – își apărau cu strășnicie avutul de hoți. Dar nici pentru ei aspectul cel mai important nu era pierderea materială, ci pata adusă pe scutul onoarei lor. Iar stăpînul casei putea șterge acea pată doar dacă reușea să-l pedepsească pe răufăcător. Firește că și prejudiciul material trebuia recuperat, iar în acest scop se făceau uneori chiar sacrificii mai mari decît valoarea bunului furat. Astfel, un personaj din *Saga aliaților* (*Bandamanna saga*) încearcă să-i mituiască, promițîndu-le mari bogății, pe membrii de vază din adunarea *thing*-ului pentru a-și asigura cîștig de cauză într-un proces de stabilire a dreptului de proprietate. Preocupat de prestigiul său social, un nobil plătește în *Eyrbyggja saga* o sumă disproporționat de mare pentru o bucată de pămînt. Afirmăția referitoare la relațiile de iubire este, prin urmare, valabilă și pentru descrierea raporturilor de proprietate: ele nu fac obiectul unei atenții deosebite a narațiunii, dar importanța lor nu este prin nimic diminuată.

Laconismul și rezerva cu care înfățișează saga universul interior și emoțiile personajelor îl împiedică uneori pe cititorul modern să surprindă întreaga dimensiune a tragediei eroilor. Astfel, pentru Gísli este un șoc cumplit să constate că fratele său, Þorkell, nu vrea să-i vină în ajutor, dar nu lasă să se întrevadă nici măcar o clipă cît a suferit din cauza acestui refuz. Receptarea actuală a unei saga se deosebește fundamental de atitudinea cu care scandinavii Evului Mediu se apropiiau de saga. Receptivitatea noastră la nuanțele cuvintelor, la tăceri elocvente sau la replici și semne aparent nerelevante sub care se ascund suferințe și pasiuni (ca, de pildă, lancea din vîrful căreia picură sînge, pelerina năclăită de sîngele victimei sau ștergarul sfîșiat din casa văduvei), pe scurt sensibilitatea noastră pentru toate acestea s-a tocit, în special din cauza unei literaturi care, prin tipul expunerii – de o pronunțată expresivitate – a proceselor și trăirilor sufletești, demonstrează o atitudine și o predispoziție emoționale esențial diferite. De altfel, reținerea taciturnă din saga – ce a prilejuit supoziția că ea s-ar

structura pe un anumit gen de „subtext” – constituie un fenomen cu totul unic în spectrul celorlalte specii literare ale Evului Mediu. Pentru a ne convinge, este suficient să comparăm prezentarea conflictului trăit de Þordís în *Gísli saga*, între sentimentele față de rude și iubirea pentru soțul ei, cu cea a dramei margrafului Rüdiger von Bechlarn din *Cîntecul Nibelungilor*: în această epopee, expunerea conflictului provocat de incompatibilitatea dintre loialitatea față de prieteni și cea datorată de vasal stăpînei sale constituie o întreagă aventură.

Din această perspectivă, posibila impresie de insensibilitate emoțională a eroului de saga se dovedește cu totul falsă. Ce-i drept, eroul nu se bate cu pumnul în piept și nici nu ține lungi cuvîntări despre zguduirile sale sufletești. Dar urechii sale nu-i scapă nici cea mai ușoară șoaptă de jignire sau aluzie dezonorantă, iar în suflet păstrează orice îi atinge simțul onoarei și al demnității. Nu se pripește cu răzbunarea, știe să aștepte, căci, după cum se spune în *Grettis saga*, „doar un sclav se răzbună pe dată, iar un laș niciodată”. Uneori, circumspecția sa poate chiar să-i atragă reproșul femeilor, căroră în saga li se rezervă cu predilecție rolul de apărătoare ale onoarei familiei și de incitatoare la răzbunare, cu mult mai puțin răbdătoare decît soții și fiii lor. Însă, mai devreme sau mai târziu, săgeata răzbunării țîșnește cu nestăvilită forță din arcul încordat pînă la frîngere, căci, așa cum spune împăciuitorul Njáll : „Își atinge ținta și cel care-și urmează drumul fără grabă”. Dar și cînd lovește ! Eroul de saga își țese cu migală în sinea sa planurile de răzbunare, iar apoi le duce la îndeplinire fără urmă de ezitare în fața primejdiei, chiar cu prețul propriului sfîrșit, presimțit adesea ca inevitabil.

Laconismul eroului de saga și incapacitatea sa de a da frîu liber sentimentelor și de a-și descărca sufletul îl împing adesea către gesturi ce pot crea impresia că sînt cu totul inadecvate situației date. Astfel, eroul se manifestă printr-un hohot de rîs sau un rînjat, aparent în cele mai inoportune momente. În spatele lor se ascund însă trăirile sale profunde, nestăvilita dorință de acțiune și setea de răzbunare.

Interesul pentru personalitatea umană avea, firește, un cîu totul alt caracter în Evul Mediu decît în lumea modernă. În saga,

personalitatea este difuză, fără un contur clar. Spre deosebire de abordarea „atomizantă” a personalității din cultura mai apropiată timpurilor și înțelegerii noastre, personalitatea omului acelor vremuri nu era atît de adînc întipărită și nici nu se reliefa într-un contrast atît de pronunțat față de ceilalți indivizi. Se situa într-o opoziție ceva mai limpede doar față de „străini”, de cei din afară, cu care nu avea legături de sînge sau de prietenie. Raporturile individului cu cei care nu se numărau printre „ai săi” se bazau pe reținere, vigilență și suspiciune, ce se puteau transforma cu ușurință în dușmănie. Dacă se ajungea atît de departe, nu mai conta nici o restricție : se ajungea la luptă, la rănire sau chiar la omor, fără să pomenim de alte vătămări mai puțin grave, căci amăgirea și înșelarea străinilor nu însemna cîtuși de puțin o abdicare de la onoare. La rîndul lor, normele privind propria conduită printre „străini” sînt expuse foarte clar în „Învățăturile Slăvitului” ; granița dintre „ai săi” și „străini” este definită fără echivoc : în saga, ea este marcată de valurile de sînge vărsat fără întrerupere în nenumărate lupte și confruntări.

Complet diferite sînt în schimb relațiile individului cu „ai săi” – membrii familiei sau ai clanului, rude de sînge sau prin alianță, prieteni ; ele se întemeiau pe cu totul alte principii. Pe lîngă părinți și copii adoptivi, cercul „alor săi” se putea cîteodată extinde și asupra personalului dependent din patrimoniul casei, legătura dintre ei devenind astfel practic indestructibilă. Cei înrudiți în acest fel își datorau unul altuia ajutor necondiționat în orice privință : oricare dintre ei trebuia să-i protejeze și să-i apere pe ceilalți și fiecare era dator să răzbune cel mai mic neajuns adus unuia dintre ei, nemaivorbind de moartea sa. Înăuntrul acestui cerc, contururile personalității se schițează difuz, iar legea răzbunării nu mai este valabilă ; răzbunarea împotriva „alor săi” nu era permisă, iar un germanic, rănit în onoarea sa, conștientiza neputința răzbunării ca pe ceva aflat în insuportabilă contradicție cu natura sa.

Njáll și fiii săi pier în flăcări, tocmai pentru că Skarpheðinn și frații săi au încălcat, prin uciderea lui Höskuldr, interdicția vărsării de sînge în interiorul grupului format din „ai lor”... Gísli nu reușește să uite că propriul său frate a refuzat să-i sară în ajutor atunci cînd ar fi avut cea mai mare nevoie...

Dacă în confruntarea cu „străinii” se dovedește de neînduplecat, față de „ai săi” eroul de saga este incapabil de o asemenea înverșunare. Dimpotrivă, el pur și simplu se contopește cu aceștia ; individul acelor vremuri reprezenta o verigă în lanțul generațiilor. Faptul că saga abundă în genealogii reprezintă un aspect demn de luare-aminte și necesită o explicație. Arborele genealogic al unui erou nu ne mai spune nimic sau ne spune doar foarte puțin în ziua de azi. Pentru scandinavul de odinioară însă, el constituia cu siguranță obiectul unui viu interes, cu care acesta se familiariza îndeaproape, fiind el însuși posesorul unui arbore genealogic pe care-l cunoștea bine. Fiecare nume corespundea, în conștiința sa, unor istorii anume, iar o parte din ele se regăseau în saga. Tocmai de aceea sînt atît de importante și relevante genealogiile din saga, chiar dacă noi, cei de astăzi, avem dificultăți în a reconstitui deplina lor semnificație. Pe vremuri, simpla trimitere la numele unui om și la cei legați de el prin rudenie sau trăsături de caracter era suficientă pentru identificarea acelui individ, căci numele său îl încadra într-un anumit grup sau într-un anumit ținut și evoca evenimente în care fuseseră implicați el sau comunitatea sa.

Conform vechiului drept scandinav, într-un litigiu privind drepturile ereditare asupra pămîntului, cele mai mari șanse le avea cel în măsură să numească în fața curții de judecată, într-o linie descendentă neîntreruptă, generațiile de rude care fuseseră proprietarii respectivei moșteniri funciare. Astfel, Ottar din *Cîntecul lui Hyndla* (*Hyndloljóð*) se pregătește pentru procesul cu un anume Angantyr, iscodind-o pe soția acestui uriaș asupra propriilor (!) înaintași ; răspunsul îi dezvăluie o stirpe de excepție ce se trage din vechii eroi, mergînd chiar pînă la zei, pînă la aseni. Prin această înșiruire este caracterizat totodată însuși Ottar : la așa neam, așa bărbat. „Spune-mi cine-ți sînt străbunii ca să-ți spun cine ești”, ar fi putut zice vechii germani. În urmași se repetau însușirile înaintașilor. De la un individ care nu avea o origine de soi nu erau de așteptat o dispoziție eroică și alte însușiri alese. Cu atît mai surprinsă se arăta opinia publică atunci cînd și într-o familie nobilă se ivea cîteodată un nepricopsit sau un ticălos. Ea considera normal ca înaintașii să se reincarneze în urmași ; cu cît mai asemănător, cu atît mai bine. Astfel, copiii

primeau numele celor mai vestiți dintre înaintași, pentru că o dată cu numele li se transmitea și „norocul” strămoșului.

Se conturează așadar un tip de personalitate, iar saga îi acordă un viu și constant interes. Dar aceasta are o concretețe istorică și se aseamănă prea puțin cu personalitatea așa cum o percepe Europa modernă, pentru care trece, conștient sau subconștient, drept criteriu general valabil. Scandinavul nu trăia desprins de comunitatea sa organică ; conștiința lui nu era una individualistă. El gîndea în categoriile întregului, ale comunității sale, iar cînd se examina pe sine, se „așeza”, ca să spunem așa, lîngă el însuși și se privea cu ochii respectivei comunități. O altă apreciere decît cea a mediului său social era pentru el de neconceput. În literatura de specialitate se întîlnește adesea termenul „individualism” referitor la personajele din saga ; expunerea de pînă acum relevă însă cît de înguste erau totuși granițele acestui „individualism”.

Individul se mai cerceta pe sine cu ochii altora și cînd era surghiunit, adică atunci cînd se găsea în afara legii și a comunității. Chiar și în această situație, el nu era pregătit sufletește să se împotrivească grupului său, să se revolte contra lui. Proscrierea însemna o mare nenorocire, iar în saga întîlnim relatări în care proscrisii refuză, plătind chiar prețul propriei vieți, să apuce calea dezastrului. Gunnar, de pildă, care se împăcase deja cu gîndul că trebuie să părăsească Islanda, se oprește la jumătatea drumului, făcînd cale întoarsă spre casă. Scena este descrisă astfel : „Atunci armăsarul lui Gunnar se poticni, iar Gunnar sări din șa. Privirea îi căzu pe povîrniș și pe casa lui, aflată la poale. Zise : «Ce frumos e povîrnișul ! Niciodată nu l-am văzut așa de frumos : cîmpuri aurii și pajiști cosite. Mă întorc acasă și nu plec nicăieri»” (*Saga lui Njáll*, 75). Citatul nu reprezintă nici pe departe un exemplu de exaltare a naturii, cu totul străină omului Evului Mediu, ci forma în care eroul își îmbracă starea sufletească ce-l face incapabil să-i părăsească pe „ai săi” și să încheie o înțelegere cu dușmanii ; contemplarea frumuseții naturale a ținutului de baștină constituie doar impulsul ultim ca decizia sa să se coaguleze definitiv... Sau Gísli, exclus și el din comunitate, nu doar printr-o hotărîre a *thing*-ului, ci și ca urmare a unei vrăji ce i-a sortit să nu-și găsească locul nicăieri în Islanda. Izbutește

totuși să se împotrivească vrăjii, ascunzându-se pe micile insule și bancuri stîncoase din apropierea Islandei ; rămas astfel în orizontul patriei, se poate agăța de imaginea ei și reușește cu timpul să rupă blestemul printr-o luptă înverșunată.

Un individ cu o asemenea structură sufletească nu putea exista, ca personalitate deplină, în afara comunității sale organice. Dar nu era suficient doar să trăiască în patrie. Pentru conștientizarea și exprimarea valorii sale depline, individul necesita conservarea și desăvîrșirea integralității și unității sale interioare ; avea nevoie de respectul de sine, iar acesta consta în recunoașterea venită din partea comunității. Nu era de ajuns să se bucure de recunoașterea „alor săi”, trebuia să existe o recunoaștere generală. De îndată ce unui individ i se aducea vreun prejudiciu – fie el de natură materială, corporală sau morală –, demnitatea personalității sale era pusă sub semnul întrebării. Aceste situații – lezarea individuală a armoniei interioare și redobîndirea ei prin orice mijloace pînă la atingerea echilibrului anterior dintre individ și comunitate – constituie de asemenea obiectul narațiunilor din saga.

Este justificată afirmația că saga reprezintă în mare măsură relatări despre cum o existență își poate pierde echilibrul, dînd naștere unei dorințe nepotolite de restabilire a echilibrului – în principal emoțional – și de satisfacere a nevoii profund înrădăcinate a personalității de a-și păstra propria integralitate, prin care se urmărește atingerea unei stări de împăcare cu sine și cu mediul social. Dar acest deziderat e realizabil doar după împlinirea imperativului vindicativ și reinstaurarea ulterioară a păcii. Actul vindicativ nu era, așadar, generat de o primitivă sete de sînge ; el reprezenta mai curînd expresia reintegrării răzbunătorului și „alor săi” într-o existență socială pleneră și a eliberării de povara insuportabilă a umilinței și rușinii ce cădeau asupra familiei sau clanului o dată cu uciderea unuia dintre membrii săi și prin care era distrusă, totodată, relația armonioasă dintre individ și colectiv.

Eroul din saga, ale cărui interese sau bunuri fuseseră prejudiciate de un atac ostil, se prăbușea într-o stare de adîncă descurajare, din care se putea elibera în două feluri : fie obținînd o compensație pe măsura daunelor, despăgubire pe care o considera expresia materială a recunoașterii rolului și importanței sale sociale, fie

recurgînd la răzbunarea pentru care era legal îndreptăţit, menită să-i restaureze onoarea şi demnitatea în ochii societăţii şi, astfel, în propriii săi ochi. Succesul unei răzbunări îndrăzneţe şi hotărîte consta în refacerea stimei de sine a individului. Un nou exemplu : după ce i-a fost ucis fiul, Hávarðr zace în pat un an întreg, fără vlagă. El este mistuit nu doar de durere pentru pierderea suferită, ci mai ales de povara copleşitoare a ruşinii îndurate. După eşecul a două tentative de a obţine despăgubire pentru moartea fiului, Hávarðr este convins că norocul l-a părăsit şi îşi petrece, cu totul, trei ani în pat. Cînd i se oferă însă ocazia răzbunării, o înşfacă de îndată, iar propriul clan nu-şi poate crede ochilor : epava se transformă într-un flăcău cutezător şi ager ! (*Hávarðar saga Ísfrðings*)

Guðrún îl iubeşte pe Kjartan, dar soarta este potrivnică unirii lor. Mistuită de gelozie, îl convinge pe soţul ei, Bolli, să-l omoare pe Kjartan. Cînd află vestea morţii lui Kjartan, iese în întîmpinarea lui Bolli, la întoarcerea lui acasă, şi-l întreabă cît este ora. Bolli răspunde : „E deja amiază”, iar Guðrún îi replică : „Am înfăptuit lucruri de mare laudă : eu am tors fir pentru doisprezece coţi de postav, iar tu l-ai ucis pe Kjartan” (*Laxdæla saga*, 49). În spatele acestor cuvinte se ascunde un vîlmăşag de sentimente extrem de contradictorii ; totuşi, oricum ar fi, actul vindicativ este pomenit mereu ca „faptă de mare laudă”.

Faptul că toate conflictele vizau în ultimă instanţă restabilirea echilibrului sufletesc pierdut poate fi recunoscut din minuţiozitatea extremă, chiar meschinăria cu care taberele adverse îşi întocmeau socotelile de o parte şi de cealaltă : numărul morţilor, nobleţea familiilor din care se trăgeau, stima cuvenită lor, tipul rănilor şi suma compensaţiilor primite. Aceste socoteli întocmite cu o „scrupulozitate contabilă” sînt dictate în primul rînd de grija pentru reparaţiile cuvenite prejudiciilor morale, servind drept barometru pentru prestigiul social, căci importantă nu era nici pe departe valoarea materială ca atare ce urma să fie remisă de ucigaş şi clanul său clanului victimei. Trebuie menţionat că o serie de *Leges Barbarorum* (culegeri de drept germanice) cuprind adevărate tabele tarifare ce fixează despăgubirile cuvenite pentru omor, vătămare şi alte prejudicii, pînă la ultima centimă. În ele



era utilizată așa-numita „gradare activă”, care prevedea că valoarea reparației se stabilea în funcție de rangul și poziția socială a culpabilului: cu cât rangul era mai înalt, cu atât creștea suma compensației datorate. Reiese de aici un aspect demn de toată atenția cercetătorului modern: evaluarea socială a individului se exprima în bani nu numai pentru destinatarul despăgubirilor, ci și pentru cel care trebuia să le achite, căci respectivul insista să achite suma maximă prevăzută pentru rangul său pentru a-și confirma astfel demnitatea nobiliară și importanța poziției sale sociale.

Mai există în saga un „personaj” care, fie că se manifestă din umbră sau apare în prim-plan, este mereu și pretutindeni prezent în conștiința eroilor – soarta. După cum am specificat, vechii germani și scandinavi nu priveau destinul ca pe o fatalitate oarbă aflată deasupra lumii, împărțindu-și arbitrar favorurile și sancțiunile, indiferent dacă cel căruia îi erau hărăzite le merita sau nu. Fiecare om avea propria sa soartă, adică măsura proprie de izbândă și nereușită, de „binecuvîntare” și de „nenoroc”. Chiar din comportamentul său (mai mult, din înfățișarea sa exterioară) se putea vedea cât îi fusese hărăzit dintr-una sau din cealaltă. Individului însuși îi era dat să știe ce soartă îl așteaptă, după cum se arată din următorul exemplu: acuzat deschis de mai mulți bărbați, unul după altul, că, după înfățișarea și purtarea sa bizară, el nu poate fi decît un ghinionist pe care norocul îl va părăsi în curînd și care nu mai are mult de trăit, Skarpheðinn nu le poate replica nimic, fiindcă el însuși știe prea bine că așa e. Ce-i drept, se apără de fiecare dată cu vorbe de ocară împotriva reproșului de „destin neprielnic”, dar numai pentru că sub acest pretext bărbații refuză să-i vină în ajutor. O dată însă recunoaște și el că este urmărit de ghinion – atunci cînd încearcă să pareze profeția nefastă a lui Guðmundr: „Amîndoi sîntem, fiecare-n felul lui, oameni fără noroc” (*Njáls saga*, 119).

Faptele unora dintre indivizi erau încununată de succes și le aduceau beneficii binemeritate; altora, printre care și eroi încărcati de glorie, le aduceau numai necazuri, uneori chiar moartea. Care ar fi explicația? Saga oferă un răspuns rezervat și nebulos întrebării privind ursita fastă sau nefastă a individului. Pe de o parte, caracterul individului este sursa faptelor sale, iar șansa ori

neșansa lui depind, prin urmare, chiar de el însuși. Pe de altă parte însă, înfrîngeri sau chiar moartea le sînt hărăzite, nu rareori, pînă și celor mai chibzuiți și mai prevăzători eroi. Se dovedește, așadar, că destinul nu depinde de calitățile unui muritor. „Una e gloria, alta norocul” (*Grettis saga*, 34). Există însă și indivizi urmăriți de nenoroc în tot ce întreprind și care atrag nenorocirea asupra tuturor celor cu care intră în contact. Un astfel de om este și argatul Thorir (*Hænsa Þorir*), eroul din saga omonimă (ce-i drept, el nu e numai lipsit de noroc, ci și din cale-afară de nerod). Există însă și răsfățați ai sorții, care răsfrîng norocul și asupra celorlalți. Un astfel de om era numit *gaefumaðr*, „posesor și aducător de noroc”. Unde se ascunde însă norocul? Rezidă el în firea omului sau se manifestă independent de ea? Ambele ipoteze rămîn valabile. Esențial este ca omul să nu se bizuie pe norocul său, ci să-l testeze permanent: „Nu știm cum ne este dat norocul pînă nu-l punem la încercare” și „nu e ușor să schimbi ceea ce-ți este scris”, dar lupta trebuie dusă neapărat pînă la capăt (*Hrólfs saga kraka*).

Un exemplu de om căruia ciocnirea cu destinul îi aduce nefericire și nenorociri, în ciuda calităților sale excepționale, poate fi considerat Njáll. El este un bărbat înțelept și perspicace, care evită și, atunci cînd poate, aplanează conflictele. La prima sa apariție în scenă, autorul îl caracterizează astfel: „Cunoștea legea și rînduielile mai bine ca nimeni altul, era înțelept și clarvăzător, iar sfaturile lui se dovedeau întotdeauna priincioase” (*Njáls saga*, 20). Desfășurarea ulterioară a acțiunii îi confirmă caracterizarea. Njáll surprinde mai limpede ca oricare altul logica evoluției evenimentelor, dar pricepe la fel de clar că e incapabil să modifice cursul celor ce urmează să se îndeplinească. Astfel, înțelepciunea sa constă mai puțin în capacitatea de a evita nenorocirea, grație perspicacității anticipative, cît mai ales în aceea de a privi inevitabilul drept în față. Probabil că tocmai din această pricină eforturile sale nu vizează să-i oprească de la implicarea în conflicte pe belicoșii săi fii, ci mai curînd să nu forțeze evenimentele. După ce a permis – și tocmai pentru că a permis – fără să șovăie răzbușirea fiilor și a oamenilor săi, el vede foarte limpede apropiindu-se, pentru el și ai săi, deznodămîntul tragic

al unui tumultuos crescendo de crime. Acum nu mai poate decît să facă totul pentru ca inevitabila răzbunare să se desfășoare în condițiile cele mai favorabile familiei sale. Și chibzuiește astfel : dușmanii care-i batjocoresc pe el și pe fiii lui sînt puțin numeroși, așa că va putea acționa numai dacă vina va cădea asupra lor. Prin urmare, le răspunde fiilor săi : „Va trebui să plimbați multă vreme năvodul prin apă înainte de a prinde peștele” (*Njáls saga*, 91).

S-ar putea spune că Njáll însuși modelează circumstanțele și influențează desfășurarea acțiunii. Dar la o privire mai atentă se observă clar că sfaturile lui Njáll duc, în ciuda tuturor așteptărilor, într-un fel sau altul, la dezastru : nu este în stare să împiedice prăbușirea lui Gunnar, cu atît mai puțin moartea iubitului său fiu adoptiv, Höskuldr, în care spera să aibă un zălog pacificator, astfel că acesta pierde de mîna fiilor lui Njáll...

Se prea poate ca turnura tragică a situației din aceste cazuri să fi fost imposibil de anticipat. Să presupunem că într-adevăr așa este. Dar avem următoarele scene din *Saga lui Njáll*, care, în opinia mea, constituie scene-cheie atît pentru evoluția conflictului principal, cît și pentru înțelegerea conceptului de destin în saga, în general.

Primul episod : după moartea lui Höskuldr, Njáll reușește, folosindu-și toate mijloacele, să obțină încă o dată încheierea unui armistițiu în adunarea *Althing*-ului. Este condamnat să plătească o sumă enormă drept despăgubire pentru cel ucis, dar banii fuseseră strînși dinainte, astfel că pot fi înmînați de îndată lui Flosi și rudelor sale. Njáll este încredințat că, prin aceasta, „pricinii i se aflase o fericită dezlegare” și-și conjură feciorii ca nu cumva să periclitizeze înțelegerea. Pe lîngă suma de bani ce trebuia plătită lui Flosi, Njáll mai adaugă o mantie de mătase și cizme aduse de peste mare. Flosi se arată încîntat. Dar apoi ridică mantia întrebînd din partea cui era. Nu răspunde nimeni, nici măcar Njáll, deși se află chiar lîngă el. Flosi „flutură mantia încă o dată și întrebă de cine fusese adusă, și rîse”. Este un rîs încărcat de răutate, care nu prevestește nimic bun. Nici de această dată nu primește răspuns, dar fiul lui Njáll, Skarpheðinn, își pierde cumpătul ; se ajunge la un violent duel verbal între

cei doi, plouă cu insulte și injurii de ambele părți: pacea e spulberată! Cum a fost posibil? Hallr oferă următoarea explicație: „În povestea asta-s amestecați prea mulți nenorocoși”. Iar Njáll, care pînă de curînd nădăjduse pacea, mărturisește fiilor săi: „Am presimțit de mult că pricina asta n-are să sfîrșească bine pentru noi și iată că așa s-a întîmplat... Se va încheia cu mare prăpăd pentru toți”. Presimțiri similare are și Snorri Godi (*Njáls saga*, 123).

Ce relevanță poate avea mantia de mătase și de ce nu și-a asumat Njáll gestul, de vreme ce doar el o adusese? Pare illogic și de neînțeles din perspectiva structurării acțiunii. Se desprinde însă, destul de limpede, o idee principală: acești oameni nu doreau cu nici un chip împăcarea, așa că despăgubirea în bani nu-i putea domoli (într-o altă sursă se spune: „Să primești bani pentru cel ucis e ca și cum ți-ai purta fiul la teșcherea”). Totuși, episodul cu mantia de mătase și cu tăcerea lui Njáll la întrebarea lui Flosi nu l-aș putea explica decît într-un singur fel: prin intervenția destinului care încîlcește inextricabil firele urzelii. Ce trebuie să se împlinească este de neînlăturat. Motivul mantiei și tăcerea ce urmează întrebării referitoare la proveniența ei nu sînt guvernate de nici o logică; intervenția destinului este irațională. Aici se articulează „logica destinului”, și nu cea a deciziilor umane prin care ar mai putea fi prevenit cîte ceva. Destinul intervine într-un moment decisiv, iar de acum încolo nimic nu mai poate împiedica sfîrșitul lui Njáll și alor săi.

Să examinăm al doilea episod: la apropierea dușmanilor de casa lui Njáll, Skarpheðinn le propune oamenilor săi să iasă în întîmpinarea dușmanului și să poarte lupta în afara casei. Însă Njáll insistă să rămînă înăuntru și să se apere din adăpostul casei, în ciuda avertismentului lui Skarpheðinn, care știe prea bine că dușmanii vor încerca să-i scoată afară, dînd foc casei. Dar Njáll este înțeleptul, el vede mai limpede decît fiul său... Cum poate fi explicată această orbire, cu urmări fatale pentru el și familia sa? Căci într-adevăr așa se petrec lucrurile: în cele din urmă, pier cu toții în flăcări cînd dușmanii dau foc casei. Iată o posibilă explicație: conștient de implacabilitatea destinului său, Njáll îi iese cu bună știință în întîmpinare, ba chiar putem spune că îl provoacă. Chiar în seara de dinaintea atacului, soția lui Njáll le spune celor

din casă că le servește ultima masă, iar Njáll vede totul în jurul său scăldat în sânge. Sumbre presimțiri ! Nu întreprinde totuși nimic pentru a împiedica catastrofa din casă. Și în acest caz decizia este una irațională.

Nu există oare analogii între aceste episoade din saga și scene similare din cîntecele *Eddei*, în care, de asemenea, eroul acționează vădit irațional ? Deși este inadmisibil să se amestece etica eposului eroic cu cea din saga, un anumit paralelism între ele este evident : prin decizia intempestivă a eroului, spontană și inexplicabilă logic, atît cîntul, cît și saga dobîndesc o nouă dimensiune. Tema destinului se corelează strîns cu atitudinea fundamentală eroizantă, proprie ambelor genuri literare.

În ambele episoade schițate anterior, decisive pentru soarta lui Njáll și a stirpei sale, destinul este irevocabil. Nenorocirea constituie noțiunea de bază a acestei saga, după cum a constatat unul dintre exegeții ei<sup>11</sup>. Destinul își urmează calea ; indiferent de tertipurile și subterfugiile folosite de om pentru a i se împotrivi, el îi răstoarnă toate intențiile și planurile. Predestinării sortii nu i se pot opune nici cei mai înțelepți și mai pătrunzători inși. „Ești un om sortit nenorocului”, rezumă regele Olaf cel Sfînt după ce-i spusese deja cu alte cuvinte lui Grettir că este un ghinionist, incapabil să treacă peste ursita sa nefastă. Alte personaje din saga vorbesc, la rîndul lor, despre soarta amară a lui Grettir ; de altfel, nici măcar el însuși nu o neagă.

Destinul, care ocupă un loc atît de important în saga, este laitmotivul principal al tuturor epopeilor germanice. El conferă fluxului narativ o tensiune și un dinamism colosale. Noțiunea destinului explică sensul conflictelor dintre indivizi și lasă să se întrevadă la orizont natura inevitabilă a evenimentelor și a dezno-dămîntului lor. Uneori, destinul se concretizează în forma materială a unor obiecte, a căror posesiune e aducătoare de noroc și a căror pierdere se dovedește nefastă, cum este cazul mantiei, sulitei și spadei primite cadou de Glúmr de la bunicul său. Din vremuri străvechi, aceste obiecte se bucurau de mare cinste în stirpea sa, fiind purtătoare de noroc ; o dată cu pierderea lor, pe Glúmr îl părăsește și succesul (*Víga-Glúms saga*).

Destinul întruchipează în saga interdependența, logica acțiunilor umane, dictate de imperativul etic. Această logică subiectivă,

individuală a comportamentului este însă percepută de oameni ca necesitate obiectivă, independentă de voința lor, căreia nu i se pot decît subordona, iar saga o redă ca atare. Conștiința epică se caracterizează printr-un determinism global, înțeles ca idee a destinului.

Strîns legate de tema destinului sînt prorocirile, viziunile și visurile profetice. Ele au rolul de a asigura unitatea structurală a fluxului narativ, scoțînd la iveală coeziunea internă a evenimentelor și condiționarea lor, așa cum erau receptate de oamenii de odinioară. Saga nu apreciază surprizele, ascultătorii sînt sensibilizați din timp în legătură cu soarta viitoare a personajelor principale. Dat fiind însă că anticiparea evenimentelor se produce ca o formă de profeție, tensiunea narativă și curiozitatea publicului se mențin, ba chiar se accentuează, căci oricine dorea să afle cum anume se vor împlini toate cele anunțate, pînă în cele mai mici amănunte.

Tematica „destin și premoniție” domină cîntecele *Eddei*. Conștiința islandezilor era „stereoscopică”: cu un ochi receptau legende eroice prin prisma evenimentelor propriei vieți sau a celei a înaintașilor, iar cu celălalt proiectau simultan idealurile și modelele eroice din poezia *Eddei* în existența lor cotidiană. În conștiința scandinavilor din Evul Mediu există un strat al reprezentărilor care se întinde în trecut pînă la „mai mult ca perfectul eroic”, iar ideile, noțiunile și imaginile latente ale acestuia le influențează comportamentul în „prezentul banal”.

## **Egill Skallagrímsson : scald și vîrcolac**

Egill, fiul lui Skallagrímr, este cel mai celebru scald nordic. Nu întîmplător, lui îi este dedicată o întreagă saga care-i citează versurile. Acesteia îi datorăm cunoștințele despre viața lui și posibilitatea de a afla cum se producea receptarea personalității și a operei unui scald la începutul secolului al XIII-lea, perioada consemnării respectivei saga. Însă poemele lui Egill sînt cu mult mai vechi, căci el trăise în secolul al X-lea, aproximativ între anii 910 și 990. Ca și în cazul celorlalți scalzi, creațiile sale erau concepute exclusiv oral, căpătînd o formă scrisă după mai bine

de două veacuri. Cu toate acestea, se poate presupune că versurile lui Egill – sau cel puțin marile sale poeme – și-au păstrat în esență forma inițială, grație transiterii lor fidele prin tradiția orală. Transformările curente în cazul eposului și al poeziei populare, cauzate de transiteri alterate succesive, se confruntă în cazul poeziei scaldice cu o piedică insurmontabilă: forma extrem de cultivată, cu un metru specific și perifraze poetice convenționale – așa-numitele *kenningar* –, rime interioare și aliterații, ligaturi verbale compacte și îmbinări complicate de propoziții, întortocheate la rîndul lor. O atenție specială merită însă un alt aspect: cîntecul scaldic are un autor individual, al cărui nume este menționat. Prin aceasta, el se distinge fundamental de eposul anonim și de saga, ai căror autori rămîn întotdeauna (sau în general) necunoscuți. Nici unui islandez sau norvegian din Evul Mediu nu i-ar fi trecut prin minte să compună o saga despre un povestitor sau culegător de saga, dar s-au păstrat mai multe exemple care aveau ca subiect scalzi celebri.

Individualitatea scaldului era recunoscută, după cum și „drep-tul său de autor” era intangibil, căci, după cît se pare, doar poezia scaldică era considerată drept artă. Ar fi însă nepotrivit să ni-l imaginăm ca pe un poet profesionist absorbit de creația sa.

Pe de o parte, foarte mulți islandezi (bărbați și femei, copii sau adulți) se puteau exprima, cu diferite ocazii, în versuri. O astfel de ocazie se iveau, de pildă, atunci cînd aveau de comunicat ceva de o importanță deosebită sau cînd fuseseră profund tulburați de un anumit eveniment. Judecînd după numeroasele fragmente de poezii compuse în maniera scaldică ce ne-au parvenit, islandezii apreciau poezia și aveau aplecare către ea.

Pe de altă parte, scaldul era un ins care recurgea foarte des la mijloacele artei poetice și le stăpînea la perfecție. El putea fi un războinic din suita vasalilor unui *konung* norvegian sau nordic, care compunea poezii din cînd în cînd, cu diverse prilejuri. Prin cîntarea isprăvilor de glorie sau a altor mărețe înfăptuiri ale regelui său, el îi cîștiga bunăvoința și favorurile; strădaniile îi erau răsplătite cu daruri generoase. Cîntecele encomiastice ale scalzilor se bucurau de mare trecere, căci ele nu doar imortalizau gloria domnitorului, ci contribuiau într-o manieră aproape magică la

creșterea puterii sale. Prin forța aceluiași efect magic, cîntările satirice puteau avea urmări catastrofale pentru cel împotriva căruia erau îndreptate – îi puteau chiar afecta sănătatea și prosperitatea. Obsesia acestor oameni pentru renumele din timpul vieții – și, într-o măsură sporită, pentru cel viitor – era inseparabilă de credința în magie și vrăjitorie, iar versurile scalzilor puteau constitui, la rîndul lor, o sursă a acestor forțe ce cîrmuiau soarta umană.

Cîntecele scaldice nu preamăreau însă numai faptele potentatilor, ci puteau fi prilejuite de cele mai diverse ocazii și motive. În cîntece, scalzii își înfățișau cu lux de amănunte propriile isprăvi și simțiri, iar spectrul lor era foarte cuprinzător : iubire și ură, bucurie și suferință, prietenie și vrăjmășie, franchise și suspiciune, lingușiri și amenințări, cîntece de slavă și canonade de insulte, mergînd pînă la sudalme groase. Lira lor putea intona tot acest repertoriu, împănat cu laude de sine și (supra)aprecieri pentru ceea ce au fost ei în stare să înfăptuiască pe tărîmul artei poetice, așa-zisa „miere a uriașilor”, furată odinioară de Odin de la aceștia și dăruită scalzilor în semn de mulțumire. În cîntecele scalzilor se observă limpede contactul nemijlocit cu publicul. Creațiile lor nu reprezintă scrisori deschise în versuri, fără destinatar precizat ; prin ele, scalzii se adresează ascultătorilor strînși în cerc împrejurul lor, așadar întotdeauna unor receptori foarte concreți. Iar tonul lor poate fi și foarte răspicat, pe alocuri de-a dreptul poruncitor. Cîntecele scaldice sînt *par excellence* poezie ad-hoc.

Poezia scaldică se dovedește astfel o poezie accentuat personală, chiar demonstrativ personală, deosebindu-se radical de poezia epică. Scalzii se fălesc, nu de puține ori, cu darul lor creator. O mare parte a versurilor scaldice este consacrată autoreflexiei poetice : ele cîntă propria măiestrie poetică și laudă sau, eventual, critică cîntecele altor scalzi. „Ascultă, rege, cîntul meu”, se adresează scaldul Sigvat regelui Olaf, fiul lui Harald (Olafr Haraldsson), „căci stihurile mele au atins culmea măiestriei, iar dacă altor scalzi le-ai găsit cusururi, pe mine, domn al Norvegiei, mă vei acoperi cu laude”. Același Sigvat, douăzeci de ani mai tîrziu : „Cel ce are cît de cît habar de meșteșugul poeziei va găsi nu puține stîngăcii în stihurile lui Sigvat, iar de se va îndărătnici să zică altfel, e un nătîng”. Într-o anumită privință, poezia scaldică nu este altceva decît propriul ei comentariu poetic<sup>12</sup>.



Utilizarea persoanei întâi în poezia scaldică nu reprezintă un eu abstract sau fictiv, în spatele căruia să se ascundă personalitatea autentică, reală a unui poet<sup>13</sup>. Acest eu desemnează întotdeauna un autor concret, ale cărui versuri sînt impregnate de o înaltă conștiință de sine ca poet. „Scald mă numesc”, afirmă plin de mîndrie, în prima jumătate a secolului al IX-lea, Bragi cel Bătrîn (la Snorri Sturluson, același nume îl poartă și zeul artei poetice!), unul dintre cei mai vechi și mai renumiți scalzi. După ce înșiră o serie de *kennningar* pentru scald, ce trimit, prin perifraze poetice, la originea poeziei, la mierea sustrasă uriașilor de către Odin, încheie cu o întrebare retorică: „Ce e scaldul, dacă nu asta?”.

În acest context, trebuie menționat un aspect esențial: pronunțata tendință de evidențiere a personalității de la începuturile poeziei scaldice nu se dezvoltă cu timpul, cum ar fi fost de presupus; dimpotrivă, se estompează sub influența creștinismului, al cărui imperativ de smerenie se opunea etalării individului. Tocmai în secolul al XII-lea, considerat de mulți veacul „descoperirii individualității” în Europa, descoperirea de sine a scaldului se lovește de pomenita piedică ideologică<sup>14</sup>.

În *Saga lui Egill* se manifestă, cu o pregnanță exhaustivă, personalitatea unui scald și receptarea specifică a creației sale. Saga începe prin a preciza originea nobilă a lui Egill, care, în plus, se detașează de mediul său prin unele trăsături specifice. În ochii rudelor, atît tatăl, cît și bunicul său erau, fără umbră de îndoială, vîrcolaci: la lăsarea întunericului, forța fizică le sporea neobișnuit, cădeau totodată într-o stare de somnolență și evitau oamenii. Nu întîmplător, bunicul lui, Egill Úlfr (Ulf), purta porecla de „Lupul-Serii” (Kveld-Úlfr). În luptă se năpustea ca un *berserkr*<sup>15</sup> asupra dușmanului, dezvoltînd o forță supranaturală. Mai mult, însușirile sale misterioase se manifestă și după moarte: sfîrșitul îl găsește pe „Lupul-Serii” pe corabia cu care se îndrepta spre Islanda împreună cu familia și tovarășii săi. Ca mulți alți nobili, își părăsise ținutul de baștină după ce regele Norvegiei realizase unificarea țării și răpise aristocrației independența din trecut. Înainte de a închide ochii, „Lupul-Serii” poruncește să fie așezat într-un sicriu și aruncat în mare. Sicriul însă nu se scufundă în adîncuri, ci plutește înaintea corăbiei, călăuzindu-i pe noii

veniți pînă la locul unde vor întîlni țărml și vor lua pămîntul în stăpînire. Iată ce remarcă regele norvegian despre Skallagrímr (Grímr cel Pleșuv), fiul „Lupului-Serii” și tatăl lui Egill : „Numai înfățișarea acestui uriaș chelbos arată foarte limpede că e plin de gînduri lupești”. La exact aceeași concluzie ajunge un alt personaj după ce-i urmărise ceva vreme pe Skallagrímr și oamenii săi : „După statură și înfățișare, se aseamănă mai curînd uriașilor decît oamenilor obișnuiți”.

La rîndul său, Egill face de la o vîrstă foarte fragedă dovada unei staturi neobișnuite și a unei forțe colosale, pe lîngă o fire impetuoasă și de neîmblînzit : cînd se mînie la joc pe un coechipier, îl ucide fără să clipească. În același timp însă, e dăruit cu harul de a plăsmui versuri, o aptitudine asociată de la bun început, într-un chip foarte interesant, cu aceea de a săvîrși acte magice, după cum o demonstrează următoarea scenă : în timp ce recită primul cîntec compus de el, Egill crestează rune pe cornul din care bea bere, pe care apoi le umple cu sîngele său ; pe dată, cornul se sfărîmă în mii de bucăți. Amalgamul de poezie și magie se repetă de mai multe ori. Un alt exemplu : intrat în conflict cu regele Norvegiei, Eiríkr (Eirik) și soția lui, vrăjitoarea Gunnhildr (Gunnhild), Egill înfige un cap de cal într-un par și rostește un blestem, menit să atragă toate nenorocirile imaginabile asupra perehii regale. Blestemul se dovedește eficace, iar la scurtă vreme Eiríkr este izgonit din Norvegia. Se pare însă că puterile de vrăjitoare ale lui Gunnhildr nu sînt cu nimic mai prejos, astfel că Egill cade în mîinile lui Eiríkr, ajuns după expulzarea din Norvegia suveranul Northumbriei (nord-vestul Angliei). Egill își salvează capul doar pentru că izbutește să încropească peste noapte un cîntec de slavă pentru dușmanul său, cîntec numit *Răscumpărarea capului*. Cu toate că este învinuit de uciderea unor rude apropiate ale regelui, acesta îi dăruiește viața, deoarece cîntecul de slavă zămislit de Egill „va rămîne veșnic”, după cum se exprimă prietenul său, Arinbjörn.

*Saga lui Egill* își zugrăvește eroul ca pe un om dotat cu o uimitoare forță fizică și dîrzenie, asociate unei urîtenii respingătoare<sup>16</sup>. Despre el și despre tatăl său se zicea că „sînt uriași precum troliei”. Egill era invincibil în luptă și crunt cu dușmanii săi. Era un războinic care se arunca fără să șovăie într-o înfruntare inegală

cu un oponent mult superior numeric, din care reușea totuși să iasă învingător (pe de altă parte, era lacom, strîngea averi pe cît de multe putea). Cu toate că se bizuia numai pe forțele proprii, invoca mereu legea și dreptatea, socotindu-se chiar unul dintre apărătorii lor. Cînd spada și sulita nu-i mai erau de ajutor, nu se sfia să-și arunce dușmanul la pămînt și să-i sfîșie beregata cu dinții.

Și totuși, bruta aceasta nemiloasă – un ucigaș și un viking hrăpăreț și jefuitor – era înzestrată în același timp cu o deosebită sensibilitate și o mare profunzime. Îndrăgostit lulea, la prima vedere, de o fecioară care îi iese întîmplător în cale, el își regăsește pacea sufletească abia după ce își mărturisește în versuri iubirea pentru aleasă, cîntată în imagini ingenios cifrate, și după ce o pețește de la părinți. Vom vorbi ceva mai încolo și despre durerea profundă de care este cuprins după moartea fiilor săi.

În scena de final, saga punctează cu deosebită pregnanță faptul că Egill trecea în ochii mediului său social drept o ființă neobișnuită, o făptură asemănătoare cu trolii și vîrcolacii : la scurt timp după moartea lui Egill, islandezii adoptă credința creștină, iar în locurile unde Egill își petrecuse ultimele clipe și-și găsisse sfîrșitul urma să fie ridicată o biserică. În timpul lucrărilor de construcție, pe locul unde trebuia să se înalțe altarul a fost descoperit un schelet cu oasele mult mai mari „decît ale oamenilor obișnuiți și toți fură încredințați că, după povestirile bătrînilor, ele nu puteau fi decît osemintele lui Egill”. Un prelat, „bărbat înțelept”, luă tigva lui Egill, neobișnuit de mare și de grea, și „hotărî să-i pună la încercare rezistența” : se strădui să o despice cu toporul, dar țeasta nu arătă nici cea mai mică zgîrietură. „Se dovedește astfel că loviturile oamenilor obișnuiți erau cu atît mai puțin în măsură să-i aducă vreo vătămare pe cînd mai era din carne și sînge”. Firește, loviturile de topor ale unei fețe ecleziastice în craniul unui adormit întru cele veșnice ar putea fi considerate destul de puțin creștinești. Dar în respectiva acțiune se exprimă pur și simplu aversiunea resimțită de creștini față de monștrii asemănători căpcăunilor sau lupilor, precum fuseseră Egill, tatăl său și tatăl tatălui său.

Un scald, cu atît mai mult unul de talia lui Egill, trebuia să dispună, în viziunea contemporanilor săi, de legături cu Útgardr, cu tărîmul uriașilor, monștrilor și demonilor, ostil lumii umane.

Să reamintim că, în mitologia scandinavă, harul poetic al scalzilor se trăgea din mierea furată odinioară de Odin uriașilor. Versurile lui Egill sînt considerate drept cele mai remarcabile și mai rafinate dintre creațiile scalzilor islandezi. În consecință, și făptura lui Egill trebuia să depășească într-atît de mult sfera comunului și a banalului încît să-i fie atribuite lui însuși trăsături demonice. Nu trebuie să uităm totuși că *Saga lui Egill* ne-a parvenit într-o redac-tare creștină, ceea ce îndreptățește ipoteza că anumite trăsături ale caracterului său au fost recreionate.

Pentru a ne putea face o imagine adecvată, este suficient să revedem cum zugrăvește *Æthalstan-Saga* (*Aðalsteinsdrápa*) înfă-țișarea și comportamentul lui Egill la un ospăț de la curtea regelui englez *Æthalstan*, după moartea fratelui său, alături de care luptase sub steagul lui *Æthalstan*. În treacăt fie spus, înfățișarea exterioară a lui Egill este descrisă doar o singură dată, anume chiar în acest pasaj, în capitolul 55 din saga, unde are o funcție foarte precisă, cum ne va fi dat să vedem.

„Egill avea o față lată, o frunte largă și sprîncene groase. Nasul nu-i era lung, în schimb era foarte gros. Partea de jos a feței era îndesată, cu bărbia și fălcile pronunțate. Avea un grumaz puternic și umeri largi. Se distingea de ceilalți oameni prin căutătura aspră, amenințătoare, iar la mînie era înspăimîntător... Cum ședea acolo, în sala regelui *Æthalstan*, o sprînceană îi coborîse pînă înspre pomeți, pe cînd cealaltă se ridica înspre rădăcina părului. Egill avea ochi negri, iar sprîncenele îi erau unite între ele. Nu se atingea de băutură cînd îi era oferită ; ba își înălța, ba își cobora sprîncenele. Cînd regele văzu cît era de mohorît Egill, se ridică și-i întinse, peste focul din vatră, în vîrfurile sabiei, o brățară din aur greu. Egill se apropie de foc și luă darul din vîrfurile sabiei. Cînd își trecu brățara peste încheietura mîinii, sprîncenele i se despreunară ; își scoase coiful și spada, luă cornul umplut cu băutură și-l goli pînă la fund.” Apoi recită un poem în care laudă mărinimia regelui. Ca despăgubire pentru moartea fratelui, primi două cufere pline cu argint.

Poate părea că acești oameni se comportă ca niște copii mari : de îndată ce primesc un cadou, dispoziția li se ameliorează și uită pînă și de cea mai grea pierdere. Dar o asemenea abordare

simplistă nu este pe măsura raporturilor reale. Nu poate fi vorba nici pe departe de niște copii și în nici un caz de niște primitivi. Nu despăgubirea materială ca atare le readuce pacea, sufletească pierdută în urma uciderii unui membru al familiei, a violării drepturilor sau a unei pagube de natură economică, ci valoarea ei simbolică : cadoul oferit în public, reparația sau răsplata obținută semnifică restabilirea onoarei și demnității în ochii proprii și în cei ai comunității. O dată cu primirea cadoului, trăsăturile feței lui Egill se destind, sprâncenele i se despreunează, îi revine și tonusul necesar pentru a se alătura bunei dispoziții generale. Mai mult, pînă și inspirația sa poetică începe să fremete din nou.

Ce reprezintă însă talentul poetic al lui Egill ? În ce măsură este el individual ? Ne apropie versurile lui Egill de misterul personalității sale ? Întrebări deloc ușoare.

Poezia scaldică s-a dezvoltat într-o cultură într-atît de îndepărtată de a noastră, încît receptarea ei estetică directă este imposibilă pentru noi. Cîntecele scaldice, cu elaboratele și alambicatele lor *kenningar* și epitete sau criptonime simbolice, constituie pentru cititorul modern adevărate „rebusuri”, a căror dezlegare reclamă eforturi serioase. Sub enigmaticele creații verbale, el întrezărește, cu suficientă dificultate, trăiri afective autentice și emoții nemijlocite, fără să mai pomenim de universul interior al creatorului. Fără nici o referință la personalitatea sa, un personaj era desemnat în cîntecele scaldice ca „suliță de luptă, mînuitor al spadei, paloș”, toate semnificînd „războinic”, chiar dacă respectivul era departe de a fi un erou ; din ele derivau apoi construcții ce ne smulg un zîmbet în ziua de azi, precum „paloș cu inimă de iepure” sau așa-numitele *kenningar* : „izvor de bogăție, buchet al bogăției” pentru un coate-goale etc. Corabia era numită „bidi-viu al valurilor”, bătlia – „furtună de sulițe, vuietul săgeților” ; sîngele apărea drept „marea sabiei, talazul bătliei, berea corbului, licoarea lupului” ; cocorul era „gîsca sîngelui”, aurul era „focul mării” ; marea însăși era numită „casa țiparilor” și „cărarea, calea, drumul balenei” ; principii erau „risipitori de inele” și „împărțitori de aur”, iar femeile – „brățară de mesteacăn” și „tei de stîncă”. În multe dintre aceste formule apar figuri și metafore mitologice ; astfel, bărbatul este supranumit „coiful lui

Tyr" și „comoara lui Njörðr”, iar femeia – „aurul lui Gerðr”. Abundă cele care desemnează, în termeni mitologici, femeia, dar caracteristica lor cea mai notabilă este că nu fac niciodată referință la înfățișarea sa exterioară.

Exemplele menționate sînt compuse din două elemente, încadrîndu-se, prin urmare, în categoria de *kenningar* relativ simple. Există însă și unele cu mult mai complicate : dintr-o formă binară a formulei, precum „focul mîinii” pentru aur, puteau fi derivate trinoame, precum „focul mîinii lui Freyja” pentru femeie și „focul mîinii lui Baldr” pentru bărbat. Sabia se mai chema „călușul lui Fenrir”, deoarece lupului Fenrir, o dată ferecat, îi fusese înfiptă în gîtlej o sabie, pe care urma să o poarte pînă la „amurgul zeilor”, adică pînă la sfîrșitul lumii. În fine, existau și *kenningar* cu mult mai alambicate, de pildă pentru bărbat, pentru războinic, prezentat în poeme ca „mînuitor al văpăii viscolului vrăjitoarei lunii armăsarului punții”. Astfel de *kenningar* compuse din elemente multiple trebuiau decodate începînd cu ultimul membru al structurii : „armăsarul punții” înseamnă corabie, „luna corăbiei” semnifică scut, „vrăjitoarea scutului” desemnează securea de luptă, „viscolul securii” se traduce prin bătălie, „văpaia bătăliei” e spada și, în sfîrșit, „mînuitorul spadei” e o altă denumire pentru bărbat. Formule atît de complicate se întîlnesc, ce-i drept, destul de rar, în schimb poezia scaldică abundă de variante ceva mai simple, astfel încît întrebarea persistă : cum poate fi străbătut hățișul denumirilor convenționale pentru a se ajunge la persoana individului ?

Să nu ne lăsăm dezarmați totuși : pe lîngă strofe dispartate, fără legătură între ele – și, în plus, cu o paternitate controversată –, recitate de Egill cu diverse ocazii, ne-au mai parvenit de la el numeroase cîntece, compuse în momente de cotitură ale existenței sale. Primul dintre ele este așa-numitul *Răscumpărarea capului*, menționat anterior. În saga se spune că acest cîntec a fost compus într-o singură noapte și că în dimineața următoare Egill l-a recitat în fața regelui. Avînd în vedere rafinamentul artistic, deja vizibil în acest prim poem (pentru prima dată în istoria poeziei scandinave se utilizează rima finală), anumiți cercetători sînt de părere că Egill l-ar fi elaborat deja acasă, în Islanda, și că doar în

ultimul moment l-ar fi adaptat ca imn de slavă închinat lui Eiríkr. Foarte probabil, căci îi lipsește conținutul concret – ca de altfel multor alte cîntece scaldice, în care faptele de glorie ale principelui căruiia îi sînt închinare sînt prezentate în așa manieră, încît se pretează unor circumstanțe dintre cele mai diverse. Această carență a poemului *Răscumpărarea capului* a fost chiar interpretată ca o subtilă ironie la adresa regelui Eiríkr.

După ce este eliberat grație imnului său de slavă, Egill se întoarce acasă și compune un alt poem, închinat de această dată prietenului său Arinbjörn, căruiia îi datorează salvarea de la o moarte sigură în regatul lui Eiríkr. În acest cîntec laudă devotamentul, curajul și loialitatea prietenului. Dar, ca și în celelalte cîntece ale sale, nici măcar aici Egill nu se uită pe sine, marele scald mîndru de harul său poetic. *Cîntul pentru Arinbjörn* se încheie astfel: „Culmea gloriei ce am clădit-o se va înălța vreme îndelungată către cer, nu se va prăbuși sub pavăza poeziei”. Cuvintele de mai sus ar putea fi receptate ca expresie a mîndriei poetului Egill față de valoarea perenă a activității sale creatoare, iar în acest context, Georg Misch atrage atenția asupra analogiei cu Horațiu, într-un eseu de mare profunzime consacrat lui Egill în a sa *Istorie a autobiografiei*<sup>17</sup>. La fel de îndreptățită este însă și o altă interpretare: „culmea gloriei” îl vizează pe Arinbjörn și memoria sa postumă. Dar, ca observație secundară, exclude oare ultima interpretare conștiința valorii de sine a poetului?

Un viking dur și fără scrupule, un criminal și un tată iubitor, un ins avid de daruri și avere, un prieten loial și devotat – astfel ni se înfățișează Egill din poemele sale. Firește că ele nu constituie o „autobiografie” (departe de Egill acest gînd); totuși, personalitatea sa, cu fațetele ei multiple și, nu de puține ori, aparent contradictorii, se conturează destul de limpede din propria operă și din saga consacrată lui. Inconsistențele și contradicțiile personalității sale sînt percepute ca atare doar de epoca noastră, el însuși trebuie să nu le fi resimțit deloc.

Încununarea creației lui Egill și cea mai limpede expresie a universului său lăuntric se regăsesc în ultimul său mare poem, *La pierirea feciorilor* (*Sonatorrek*). Spre sfîrșitul vieții, îl va pierde pe Bodvarr, fiul cel mare și preferatul lui, înecat, în floarea

vîrstei, într-un naufragiu. După ce își îngroapă fiul în același tumulus ce slujea drept loc de veci și tatălui său, Egill se întoarce pe moșia sa, Borg, și se închide în odaia în care dormea de obicei. Nimeni din casă nu îndrăznește să-i vorbească, dar stau cu toții și ascultă cum tatăl se dă de ceasul morții suspinînd din rărunchi. Egill refuză orice hrană și băutură; nu mai are nici o dorință să trăiască. În cele din urmă, este chemată fiica sa, care trăiește într-un alt loc, iar aceasta se grăbește să ajungă la Borg. Sub pretextul că dorește să-și sfîrșească zilele alături de tatăl ei, ea reușește să pătrundă în odaie și să-l înduplece să bea puțin lapte. Apoi izbutește să-l convingă că trebuie să rămînă în viață măcar pentru a lăsa în urma sa un cîntec în amintirea fiului și fratelui dispărut, și începe ea însăși să creeze rune pe o bucată de lemn. Egill dă urmare îndemnurilor ei și se apucă să compună poemul. „Iar pe măsură ce poemul se zămislea, el își venea din ce în ce mai mult în fire.” La scurtă vreme, fu din nou vechiul Egill, „vesel și cu un spirit robust”. Recursul la poezie îl redase vieții și îi restabilise integralitatea personalității.

În poemul amintit, Egill îi comemorează pe toți cei dragi lui, răpiți de moarte – tatăl, mama, fratele și fiii. El spune ce sprijin de nădejde îi era mai cu seamă fiul cel mare. Totuși, nu putem scăpa de impresia că ceea ce simte tatăl pentru fiul său nu este atît un sentiment personal, cît unul provenind din percepția mai amplă, supraindividuală, a comunității de rudenie, văzută ca liant. Fiecare pierdere suferită pînă atunci este descrisă de Egill ca o breșă iremediabilă produsă de soartă în zidul solid al proprietății sale – prin această metaforă, el își desemnează familia. Cîntecul nu se termină însă pe această notă, căci Egill se adresează lui Odin: crezuse în el, pînă cînd acesta l-a abandonat și i-a răpit fiul. Dacă Egill ar mai fi fost tînăr și în putere, s-ar fi răzbunat pe zeul mării pentru pierderea fiului, dar acum este bătrîn și slab. El nu mai vrea să trăiască printre oameni, nimic nu-l mai bucură, iar să-și mai găsească acum un prieten în care să se poată încrede este foarte greu. Și totuși, există un dar al zeilor care-l mîngîie pentru toate nenorocirile sale: capacitatea de a compune și a recita versuri fără cusur. Conștiința de sine ca poet e cea care îi dă putere să-și aștepte, fără să se plîngă, propriul sfîrșit. Dintre



cele două teme ale poemului – pierderea fiilor și zguduirile sufletești pe care le generează –, a doua dobîndește o asemenea greutate, încît devine tema lui principală. Chiar dacă este considerat drept un fapt incontestabil că tradiționalitatea și topica joacă un rol foarte important în această poezie, nu se poate nega că importanța supremă pentru poetul Egill o au el însuși, harul său poetic și creația sa artistică.

Gînduri dureroase despre viața care se apropie de sfîrșit străbat și din alte strofe de sine stătătoare, împrăștiate de-a lungul operei lui Egill – de altfel, ele sînt citate în ultimele pasaje din *Saga lui Egill*, astfel că unii cercetători pun sub semnul îndoielii paternitatea poetului în ce le privește. Ajuns la o vîrstă înaintată, pe Egill îl părăsesc puterile și, în plus, orbește. Timpul ce se scurge fără folos îl istovește pe bătrîn. În versurile sale se plînge de propria-i neputință – și de femeile din casă, care l-au izgonit cînd a dorit să-și încălzească tălpile la focul din cămin! „Călcîiele mele sînt ca două vădane: se zgribulesc de frig.”<sup>18</sup> Într-un alt vers, el se răzvrătește împotriva sorții, care-l face ca, din cauza slăbiciunii, să se poticnească și pe teren neted.

Cum se împacă însă toate aceste semne de decrepitudine cu intenția lui Egill de a se duce, cu puțin înainte de moarte, în *Althing* și de a împrăști, chiar de pe „Stîncă legii”, celor adunați acolo monedele de argint primite pe vremuri de la regele Angliei? Egill era de fiecare dată cuprins de încîntare cînd își imagina ce încăierare se va stîrni în jurul comorii! În cele din urmă, rudele reușesc să-i scoată din cap planul aparent nebunesc, însă lui îi vine o altă idee în privința argintului: ajutat de doi sclavi, încarcă cele două cufere cu argint pe cal și se îndreaptă spre o rîpă îndepărtată. De întors, se întoarce fără cufere – și fără sclavi; tuturor le este limpede că s-a descotorosit de argint, fie îngropîndu-l undeva, fie scufundîndu-l în gheizere, iar pe sclavi i-a ucis, astfel încît să nu existe martori. După cît se pare, în acest bătrîn singuratic se trezeau mereu la viață forțe misterioase care îl însoțiseră în tot timpul existenței sale de războinic și viking agil.

Împletirea dintre saga și versurile autentice ale lui Egill ușurează și îngreunează totodată accesul la personalitatea lui. Îl ușurează în măsura în care, grație includerii fragmentelor din

creațiile sale în succesiunea evenimentială a vieții, figura lui capătă proporții mai ample și i se reliefează numeroase fațete : el poate fi observat simultan atât din „exterior”, cât și din „interior”. Dificultatea provine din faptul că saga și versurile aparțin unor epoci diferite, deci nu este exclusă ipoteza ca saga din secolul al XIII-lea creștin să atribuie faptelor lui Egill, un om din secolul al X-lea păgîn, propria interpretare. Oricum, important rămîne faptul că poezia lui Egill, ca element inseparabil al vieții sale, este prezentată și interpretată de saga în contextul faptelor lui.

Tonurile care răzbat din poemul *La pieirea feciorilor* sună puțin diferit, iar asta nu trebuie să ne surprindă. Egill a ajuns la o vîrstă înaintată, și-a trăit viața : avusese parte din plin de expediții pe mare și de lupte în tovărășia firtaților săi vikingi, de ospete și banchete, de daruri pe care fie le oferise, fie le primise ; se bucurase din belșug de onoruri la curtea regilor ; trecuse prin numeroase primejdii pe care le înfruntase cu cinste – toate acestea aparțin acum trecutului. Trebuie însă știut că idealul eroului scandinav era să moară tînăr, în deplinătatea puterilor sale și cu spada în mînă. Cea mai bună moarte era cea din luptă, numai ea îi asigura pe dată un loc în Walhalla, lîngă Odin, unde ospetele și luptele se țineau lanț. Lui Egill nu i-a fost hărăzit un astfel de sfîrșit eroic, el trebuia să-și încheie viața măcinat de bătrînețe și neputință. Nu putea să resimtă decît ca pe o umilință faptul că se tîra către moarte chinuit de boală și fără vlagă, o povară pentru cei din jurul său, iar acest sentiment s-a acutizat, mai ales după moartea prematură a fiilor. Alinarea unui bătrîn sălășluiește în bucuria de a-și vedea neamul înflorind și privind spre viitor, dar soarta i-a refuzat lui Egill această bucurie. Astfel se explică tonul de oboseală și deznădejde absolută care se desprinde din ultimul său poem.

Nu se poate oare ca tocmai această dispoziție sumbră să-i fi inspirat lui Egill ideea de a se duce în *Althing* și a provoca, prin împrăștierea monedelor sale de argint, o încăierare pe cinste între cei prezenți ? Și de ce îi vine apoi ideea să se descotoarsească în alt mod de comoara primită de la regele englez, și anume îngropînd-o într-un loc sigur aflat într-o zonă nelocuită a Islandei ? Pur și simplu pentru că acel mod corespunde cel mai bine nevoilor și speranțelor păgînului Egill. Să ne reamintim că,

după concepția scandinavilor, în obiectele de preț primite în dar de la conducător – fie ele monede, inele, arme sau orice altceva – se materializau în mod magic „succesul”, „bunăstarea”, „norocul”, pe scurt, „binecuvântarea” de care dispunea conducătorul și la care devenea părtaș vasalul sau scaldul căruia îi erau dăruite.

Ascunzînd argintul primit de la Æthalstan într-un loc inaccesibil oricărui muritor, Egill își asigura „binecuvântarea” în lumea cealaltă, iar o asemenea acțiune era cu atît mai necesară, cu cît era condamnat să „moară în paie”, neavînd norocul să piară în luptă.

Astfel, chiar și la o vîrstă înaintată, Egill își rămîne credincios sieși, idealurilor sale de viking, prin urmare sistemului de valori valabil în epoca sa. După ce și-a asigurat faima prin cîntecele sale și un loc în Walhalla cu ajutorul argintului, putea să-și aștepte fără nici o teamă sfîrșitul.

Vom anticipa puțin, comparînd personalitatea lui Egill, fiul lui Grímr cel pleșuv, așa cum transpare ea din poemele sale și din saga închinată lui, cu autodescrierile personalității unor oameni dintr-o epocă în care creștinismul se instalase deja pe deplin, comparație care ne prilejuiește următoarea constatare : personalitatea scaldului nu este marcată de contradicția internă caracteristică autorilor de confesiuni („autobiografii” din secolele al XII-lea și al XIII-lea). Acești oameni – teologi, simpli clerici, filozofi – se confruntă cu absolutul, iar atunci cînd își măsoară insuficiența proprie în raport cu imperativele lui morale, ei conștientizează imposibilitatea eradicării stării de păcat, fiind astfel condamnați la sfîșiere lăuntrică și chinuri sufletești. Autovalidarea și-o găsesc doar în confesiune și în penitența menită să compenseze aroganța și incapacitatea de a-și înfrîna și depăși patimile și impulsurile pămîntești. Etica creștină condamnă individul la un conflict interior din care nu poate ieși nicidecum învingător. Textele care ne-au parvenit de la respectivii autori ne transmit mai puțin o imagine a circumstanțelor exterioare ale itinerarelor lor existențiale, cît mai ales una a crizelor sufletești traversate de ei, crize ale unor singuratici a căror unică aspirație era de a se identifica cu mediul lor social sau cu modelele și prototipurile sacre.

Acest dezacord intern îi este străin lui Egill. E adevărat că el acționează pe proprie răspundere, dar personalitatea lui nu se

profilează cu atîta pregnanță din comunitatea organică a clanului sau a stirpei încît să-i genereze sentimentul că este exilat într-o lume exterioară, străină lui. Egill nu stă pe gînduri, el acționează. Mai precis, meditează abia *post factum* la faptele sale. Ia parte la o expediție de jaf vikingă sau participă la o adunare de judecată, omoară un om sau îl pradă pe un altul și abia ulterior, cînd își șterge sabia de sînge sau spuma de bere de pe barbă, rostește un vers scaldic prin care relatează cele petrecute, le prelucrează mental și le integrează în șirul nesfîrșit de evenimente inexorabile. Departate de el orice scrupule care l-ar putea determina să-și explice sau chiar să-și justifice acțiunile. Dimpotrivă, le imortalizează amintirea, căci motivația și inevitabilitatea lor sînt pentru el absolut neîndoielnice. În vreme ce la autorii creștini între viață și generalizarea ei literară se cascadează o prăpastie, la Egill ele se contopesc. El nu e chinuit de povara unei alegeri morale, ci acționează călăuzit de sistemul etic inoculat implicit de comunitate și-și găsește o adîncă satisfacție în faptul că poate îndeplini cerințele acestui sistem mai bine decît ceilalți. Astfel se realizează pînă în ultima clipă ca personalitate – desigur, înăuntrul granițelor fixate de cultura sa.

## Regele Sverre : stereotip sau individualitate ?

Grupul de saga despre regii norvegieni – lucrări istoriografice care îmbracă forma tradițională a unei saga – își concentrează atenția asupra figurii suveranului. Dar încercarea de a reconstitui pe baza lor trăsăturile individuale ale personalității suveranului se dovedește un demers aproape lipsit de speranță. Autorii de saga schițează tipuri, și nu oameni în carne și oase, chiar și atunci cînd includ, în clișeele portretelor unor regi, anumite detalii distinctive.

După cum se știe, saga au fost fixate în scris abia la sfîrșitul secolului al XII-lea și în secolul al XIII-lea, în vreme ce regii norvegieni prezentați în ele au domnit între secolele al IX-lea și al XII-lea ; distanța temporală se traduce parțial și printr-o distanță epică, astfel că ele ni-i înfățișează cu precădere ca pe niște

eroi și conducători de oști ideali. Prezentarea este cu atât mai puțin standardizată și mai diferențiată cu cât intervalul scurs între evenimentele relatate și fixarea lor epică este mai scurt. Cu toate acestea, există în fapt o singură saga care ne facilitează accesul către figura individului – *Saga lui Sverre* (*Sverris saga*), despre uzurpatorul tronului regal norvegian.

Sverre a pășit pe scena istoriei în anii '70 ai secolului al XII-lea, perioada de apogeu a disensiunilor interne norvegiene care zguduiau țara de ceva vreme. La început a fost conducătorul unei adunături de inși pauperizați și declassați, numiți popular *Birkebeiner* („picioare de mestecăn”) deoarece, în lipsă de încălțăminte, ei își înfășurau picioarele cu scoarță de mestecăn. În urma unei lupte dure, purtate cu toate mijloacele, Sverre a reușit să-l detroneze pe regele Magnús Erlingsson, primul suveran uns dintre regii norvegieni. La victoria lui Sverre a contribuit, nu în ultimul rând, faptul că a reușit să-și asigure sprijinul unei părți a țărănimii, precum și al câtorva nobili. Majoritatea aderenților săi proveneau însă, ca și mai înainte, din rîndul „picioarelor de mestecăn”, care au avansat social în cursul războiului, dat fiind că i-au deposedat de titluri și averi pe vasalii credincioși regelui Magnús. Pe măsură ce instituția monarhică s-a consolidat sub domnia lui Sverre și a urmașilor săi, din rîndurile „picioarelor de mestecăn” s-a format nobilimea militară. Sverre a murit în anul 1202, fără să fi apucat să vadă sfîrșitul tulburărilor interne. Aceste lupte fratricide au încetat abia în anii '40 ai secolului al XIII-lea, cînd, sub domnia nepotului său, Hakon Hakonarson, s-a instaurat „epoca de măreție”.

Aceasta a fost și perioada în care au apărut cele mai multe saga regale. Cea mai timpurie dintre ele este chiar *Saga lui Sverre*<sup>19</sup>, ale cărei prime schițări datează încă din timpul vieții lui Sverre. Prologul îl menționează pe abatele islandez Karl Jóhsson ca autor al unei scrieri ce stă la baza primei părți din saga, căruia „regele însuși i-a spus ce să scrie”. În continuarea prologului se afirmă că episoadele ce urmează se întemeiază pe spusele unor martori sau chiar participanți de partea lui Sverre la luptele purtate de el. Aceasta înseamnă că sus-pomenita distanță epică, caracteristică povestirilor despre regi din vremuri îndepărtate,

lipsește în *Saga lui Sverre*. Ea a luat naștere din ecoul încă nestins al evenimentelor, astfel că aici se exprimă cât se poate de direct și de autentic interesele și pasiunile lui Sverre, dar și ale oamenilor din anturajul său. În primele paragrafe, Sverre însuși înfățișează și interpretează evenimentele așa cum consideră el de cuviință. Totodată însă, el se evaluează și pe sine ca suveran și ca om ; este tocmai ceea ce conferă unicitate acestei saga.

Ei îi datorăm faptul că știm despre regele Sverre mai mult decît despre oricare alt stăpînitor scandinav al acelor vremuri. Și totuși, personalitatea sa se sustrage mereu tentativelor noastre de interpretare. Explicația se regăsește în specificul narativ al autorului de saga medieval, care-și concentrează atenția pe evidențierea generalului și a recurenței, considerînd demn de prezentare doar ceea ce se preta unei tipizări sau modelări a personajului descris ; el nu intenționa să surprindă trăsăturile unice ale respectivului personaj, mai mult, nici măcar nu știa cum să procedeze cu individualitatea lui, ce să facă cu ea. Caracterizarea lui Sverre cu care se încheie saga reprezintă o lingușire nemaipomenită – toate calitățile sînt zugrăvite la superlativ, nici vorbă de aspecte negative, în fața noastră stă un suveran ideal și un om fără prihană. El este înțelept, iscusit la vorbă, stăpîn pe sine, echilibrat și cu o educație aleasă, posedă maniere impecabile, se arată cumpătat la mîncare și la băutură, temerar și perseverent, prudent și perspicace și, mai cu seamă, drept. Iar faptul că este un om închis în sine nu poate să constituie decît o altă calitate vrednică de un suveran. La moartea sa, prietenii au fost cuprinși de o jale adîncă, „pînă și dușmanii lui spuneau că nu exista la acea vreme în toată Norvegia un om în stare să-i stea alături lui Sverre” (capitolul 181). Din această perspectivă, este semnificativ faptul că pînă și un cronicar englez, care nu își ascunde atitudinea ostilă față de Sverre, se referă cît se poate de elogios la personalitatea acestuia, deși nu s-a putut baza decît pe informații ce i-au fost în chip evident furnizate de înaltul cler norvegian, a cărui adversitate a mers pînă acolo încît Sverre a fost excomunicat. Cronicarul notează că Sverre ar fi fost un bărbat de un neobișnuit succes, dotat cu o uimitoare agerime a minții, generos cu învinșii și pe cît de pios, pe atît de plin de considerație față de biserici și mănăstiri.

Eroul acestei saga este o personalitate remarcabilă. Un fiu necunoscut al insulelor Feroe, care s-a pretins bastardul regelui norvegian și care nu și-a putut justifica pretențiile la tron prin propriile afirmații și asigurări, l-a învins pe Magnús Erlingsson, exponentul elitei aristocratice ecleziastice și laice a Norvegiei; s-a căsătorit cu o prințesă suedeză și a întemeiat o dinastie care va domni în Norvegia în următorii 185 de ani. Toți erau împotriva sa, însă Sverre a reușit să obțină succese atât de neașteptate și de uimitoare încât dușmanii săi le-au atribuit diavolului – în vreme ce Sverre însuși le-a pus, de bună seamă, pe seama intervenției divine.

Chiar dacă, în ceea ce privește luptele din Norvegia, *Saga lui Sverre* este, în ansamblu, mai mult de partea lui Sverre decât de cea a oponentilor săi, ea evită totuși aprecieri și judecăți de valoare directe. Autorul (sau autorii) respectă formal interdicția caracteristică poeziei acestui gen literar, de a formula explicit asemenea judecăți de valoare; ei adoptă însă alte strategii, care le permit să-și facă cunoscută poziția față de evenimentele în cauză și să imprime operei orientarea dorită.

Una dintre sarcinile imperative ale uzurpatorului a reprezentat-o justificarea pretențiilor sale la tron, dat fiind că ele nu numai că au fost respinse cât se poate de virulent de către Magnús și anturajul său, dar n-au reușit să convingă nici majoritatea populației. Strâns legată de prima sarcină se arăta o a doua, ce consta în denigrarea, în înjosirea adversarului. Să vedem în ce mod le rezolvă *Saga lui Sverre* pe ambele, respectând „paternitatea epică”. Am observat mai sus că autorii stăpâneau – în ciuda „obiectivității” prezentării lor – mijloacele prin care să poată aduce la lumină chestiunile ascunse. Un loc de frunte îl ocupă visele profetice. În prima parte din *Saga lui Sverre*, redactată prin implicarea directă a suveranului, sînt relatate mai multe astfel de vise avute de Sverre. Vom zăbovi asupra unora dintre ele, deoarece au o funcție foarte importantă.

Saga ne spune că, în tinerețe, Sverre n-ar fi avut nici cea mai mică bănuială despre faptul că descinde dintr-o stirpe regală. Meșterul de piepteni Únás trecea drept tatăl său, iar Sverre se pregătea să îmbrace haina bisericească. Dar – după cum susține Sverre –, în timpul unui pelerinaj la Roma, mama sa a mărturisit într-o spovedanie că adevăratul tată al lui Sverre ar fi fost regele

Sigurd Haraldsson, săvârșit din viață în anul 1155. Spovedania a fost adusă la cunoștința papei, care i-a poruncit să-i dezvăluie fiului ei secretul. În afara mărturisirii mamei sale, Sverre nu a mai putut aduce alte dovezi în sprijinul ascendenței sale regale. În acest context, viziunile onirice ale lui Sverre dobîndesc o semnificație specială. Ele sînt vise simbolice, care-i făgăduiesc binecuvîntarea divină.

Să revenim la primul vis : Sverre are o vedenie pe care o deslușește drept prevestire a unui viitor măreț. El visează că a luat forma unei păsări, ale cărei cioc și coadă ating granițele răsăritene ale Norvegiei și, respectiv, pe cele septentrionale ale Finlandei ; aripile sale acoperă întreaga țară. Un înțelept, solicitat de Sverre să-i lămurească visul, ezită să-i dea un răspuns limpede, dar lasă în cele din urmă să se înțeleagă că pe Sverre îl așteaptă o mare putere și stăpînire.

Al doilea vis : Sverre visează că face o călătorie în Norvegia pentru a primi distincțiile episcopale ; acolo dă peste „zavistie” : regele Olaf cel Sfînt, marele unificator și cel care a creștinat țara, și-a sfîrșit viața ca martir și a fost proclamat sfînt la scurtă vreme după aceea, se războiește cu regele Magnús și cu tatăl acestuia, Erling. Sverre se înfățișează regelui Olaf, care-l primește cu prietenie. Doar lui îi permite Olaf să se spele în aceeași apă cu el și-i conferă lui Sverre noul nume, Magnús. Între timp, se apropie dușmanii lui Olaf. Acesta dă poruncă oamenilor săi să se înarmeze și să pornească la luptă împotriva inamicului ; el le făgăduiește că-i va ocroti cu scutul său. Sverre primește de la Olaf sabie și flamură. Cînd unul dintre vrăjmași se năpustește cu deosebită înverșunare asupra lui Sverre, Olaf îl acoperă cu scutul său, iar Sverre înalță din nou flamura. În cele din urmă, armata lui Magnús Erlingsson se retrage fără sorți de izbîndă (capitolul 5).

Conform acestui ultim vis, pretențiile lui Sverre la tronul Norvegiei nu se întemeiază cîtuși de puțin pe ascendența sa – ea nici măcar nu este pomenită –, ci pe cîu totul altceva : Sverre este alesul „regelui în veci” al Norvegiei, al lui Olaf cel Sfînt, care-l scaldă în apa sfințeniei sale, îi dă un nou nume, îi încredințează sabia și flamura și-l apără cu scutul său. Dacă ne amintim că fiul regelui Olaf purta, la rîndul său, numele Magnús, intenția lui



Sverre transpare cu claritate: singur el este succesorul ales al regelui Olaf, care duce războiul contra fiului *jarl*-ului (la vechii normanzi, „nobil, gentilom”) Erling. Mai târziu, Sverre a invocat în mod repetat „legile lui Olaf cel Sfânt”, de pildă atunci când s-a împotrivit pretențiilor teocratice ale arhiepiscopului. Dreptului ereditar tradițional de succesiune monarhică și pretenției rivalului său, Magnús Erlingsson, care-și datora tronul înaltului cler și nobilimii, Sverre le opune dreptul alegerii divine, căci în Olaf cel Sfânt se ascunde de bună seamă nimeni altul decât Creatorul însuși. Sverre este rege prin grația lui Dumnezeu – iată mesajul visului.

Să ne ocupăm, în fine, și de visul al treilea: Sverre visează că se află în Borg, un oraș în estul Norvegiei. Se zvonește că fiul regelui se află în oraș și toată lumea încearcă să-l găsească. Numai Sverre știe că fiul este chiar el însuși. În timpul slujbei din biserică, de el se apropie un bătrîn cărunt, „cu o înfățișare cumplită”, care-i destăinuie secretul că va ajunge rege. Bătrînul – nimeni altul decât profetul Samuel purtînd solia lui Dumnezeu – unge mîinile lui Sverre cu mir pentru a i le întări și sfinți, astfel încît să-i poată înfrînge pe dușmani și să preia stăpînirea țării. După acest vis, relatează saga, „cugetul lui Sverre s-a schimbat din rădăcini” (capitolul 10).

Toate aceste vise se concentrează în prima parte din *Saga lui Sverre*, elaborată, cum am spus, cu implicarea directă a eroului ei. În vreme ce visul cu Olaf cel Sfânt îl integrează pe Sverre, „fiul adoptiv” al acestuia, în istoria statală a Norvegiei și-l legitimează ca moștenitor și succesor legal al regelui, ungerea săvîrșită de profetul biblic îl încadrează în istoria Bisericii norvegiene, mai mult, în istoria creștină a mîntuirii. Visele lui Sverre au menirea de a dezvălui misiunea sa divină și de a-i face astfel de necontestat drepturile profane. Saga mai conține și alte vise profetice ale lui Sverre, de care nu ne vom ocupa însă aici.

După cum am spus, în contextul acestei saga visele îndeplinesc importanta funcție de a justifica pretențiile monarhice ale lui Sverre ca derivînd din voința divină, din grația divină pogorîtă asupra sa. Sverre beneficiase deja în insulele Feroe de o educație religioasă, dovedindu-se un om înzestrat cu o fantezie bogată și un spirit viu, inventiv. Visele sale se adresează în primul rînd

anturajului său ; dar, pentru contracararea celui mai periculos adversar ideologic – clerul –, trebuia ca visul în care apare profetul Samuel, ce reiterează ungerea lui David pentru lupta cu Saul, să le evoce principiilor ecleziastici paralela dintre David și Sverre, biruitorul lui Magnús Erlingsson : ambii suverani, David și Sverre, erau de condiție modestă, însă Dumnezeu i-a înălțat<sup>20</sup>. La comparația nemijlocită dintre Saul și Magnús Erlingsson, Sverre se va referi abia mai târziu, când va ține o cuvîntare după moartea în luptă a acestui rege (capitolul 99).

Ideea alegerii divine servește în saga mai ales ca argument decisiv în favoarea legitimității dreptului la tron al lui Sverre, dar nu e numai atît. Se poate presupune și că autorul a dorit să insufle cititorilor ideea sacralității lui Sverre. Indicii sugerînd această ipoteză se regăsesc în mai multe pasaje din saga. Încă din timpul vieții și cu atît mai mult după moarte, Sverre este zugrăvit ca un ales al Domnului, iar legăturile ce au existat între el și Olaf cel Sfînt, simbolul puterii regale și al independenței Norvegiei, sînt aduse mereu în prim-plan : Sverre a adoptat numele fiului regelui – Magnús – și a bătut monedă cu inscripția *Rex Sverus Magnus* („regele Sverre cel Mare”). Edictele și le iscălea cu formula *Sverrir Magnús konungr*, iar peceteile sale purtau aceeași inscripție ; oamenilor săi li se adresa cu locuțiunea „oșteni ai Sfîntului Olaf”. Astfel, Sverre a uzurpat și numele purtat înaintea sa de numeroși suverani norvegieni, căci numele „Sverre” („Sverrir”) era unul plebeu și nici un reprezentant al aristocrației nu se numise vreodată așa. Avem de-a face aici cu o fațetă a luptei pentru consolidarea puterii interne, dar și cu un instrument în lupta pentru consolidarea independenței Norvegiei în exterior, împotriva încercărilor curiei papale și ale statelor vecine de a răpi suveranitatea țării.

În nici o altă saga despre regii norvegieni nu se reliefează cu atîta claritate și consecvență punctul de vedere al autorilor ei precum în *Saga lui Sverre*, dar chiar și aici limbajul folosit este unul rezervat. În plus, curajul și alte calități demne de laudă ale dușmanilor lui Sverre nu sînt cîtuși de puțin trecute sub tăcere ; pînă și falsul Magnús, Sverre însuși, nu-și ascunde aprecierea față de ele în cuvîntările sale. În aceste cuvîntări, Sverre își ia

cîteodată dușmanii în derîdere, dar mereu cu băgare de seamă, iar sarcasmul său nu coboară niciodată la nivelul injuriilor și ocărilor grosolane, cum sînt cele proferate din tabăra lui Erling și Magnús la adresa lui și a „picioarelor de mesteacăn”. Atunci cînd nobilii ostili lui Sverre îl numesc uzurpator, ucigaș și blasfemiator, o unealtă în mîinile unei vrăjitoare, „preot al diavolului” sau chiar diavolul în persoană, ei se discreditează mai curînd pe sine decît îl prejudiciază pe adversarul lor.

Cuvîntările lui Sverre stau mărturie că acesta era un politician iscusit și calculat, care stăpînea suveran și folosea consecvent mijloacele pentru atingerea țelurilor sale ambițioase. Se prea poate ca aceste cuvîntări să fi fost compuse abia o dată cu saga ; dat fiind că *Saga lui Sverre* a luat naștere, pe de o parte, sub influența directă a lui Sverre, iar pe de altă parte, în proximitatea sa, merită și ele atenția noastră. Ele nu sînt simple accesorii literare, ci reflectarea intențiilor celui sau celor cărora le datorează includerea lor în saga. E vorba în primul rînd de discursuri de îmbărbătare adresate de Sverre oamenilor săi. Ele redau situațiile dificile înfruntate și depășite cu succes de acesta și de aderenții săi în lupta împotriva dușmanilor ; promet, de asemenea, o răsplată și o pradă bogată în cazul victoriei. Într-adevăr, mulți dintre tovarășii săi de luptă au beneficiat ulterior de recompense bogate și de ascensiune socială. Din „picioarele de mesteacăn” de odinioară nu a mai rămas decît porecla.

Sverre imprimă multiple tonalități cuvîntărilor sale. Poate fi grav, solemn, dar știe să se servească și de umor, ironie și sarcasm. Într-o cuvîntare prilejuită de vederea leșurilor dușmanilor învinși, spune : „După cum știu poate mulți dintre voi, arhiepiscopul Eysteinn și o seamă de alți oameni învățați au spus că sufletele tuturor celor care vor cădea răpuși luptînd alături de regele Magnús pentru apărarea țării vor ajunge în paradis înainte ca sîngele lor să apuce să se usuce pe cîmpul de luptă. Putem să ne bucurăm acum cu toții că atîția bărbați au devenit sfinți...” (capitolul 38). Trebuie subliniat faptul că umorul și sarcasmul lui Sverre se remarcă, în comparație cu discursurile din alte saga, prin precizia și rafinamentul superior. Se întărește astfel impresia că Sverre sau autorul acestei saga, spre deosebire de mulți dintre

compatrioții și contemporanii lor, aveau capacitatea de a observa un om sau un fenomen din perspective diferite<sup>21</sup>.

O altă categorie de cuvântări ale lui Sverre o constituie discursurile justificative.; ele apără cauza pentru care luptă și conțin evaluări ale situațiilor ce se conturează după victoriile sale. În cuvântarea ținută în fața locuitorilor orașului Bergen și a țăranilor din împrejurimi după înmormântarea lui Magnús Erlingsson, își ia în deridere adversarii care afirmă despre el că s-ar găsi în slujba diavolului și lansează, totodată, un avertisment tuturor celor ce-l urăsc și-i doresc sfârșitul (capitolul 99). Sverre dovedește un fler deosebit în a-și da seama că timpul său reprezintă un moment extraordinar de important în istoria Norvegiei. Până atunci puterea aparținuse arhiepiscopului, aristocrației și regelui, cei trei adversari principali ai săi, dar el a reușit să-i doboare. Acum însă, continuă Sverre, „s-a săvârșit o mare schimbare, după cum puteți să vedeți cu ochii voștri, și ne este dat să trăim o însemnată și uimitoare întorsătură: un bărbat îi înlocuiește pe cei trei, pe rege, pe nobil și pe arhiepiscop, iar acest bărbat sînt eu” (capitolul 38). Sverre este conștient că se află în centrul unor importante evenimente istorice, că el este cel care a schimbat mersul lor. Pronunțata sa conștiință de sine nu poate fi pusă nici un moment sub semnul îndoielii.

Sverre a fost primul rege norvegian care a avut ideea să compună sau să pună să fie compusă o saga despre propria persoană. Fără îndoială că logica luptei sale, lupta unui uzurpator, l-a determinat să-și proiecteze în prim-plan eul, dar n-ar fi putut face asta niciodată dacă nu ar fi avut conștiința naturii sale excepționale. Sverre nu era „vestitorul unei noi epoci” și nici nu „era cu mult înaintea vremii sale”, cum au afirmat istoricii în secolul al XIX-lea și la începutul secolului XX<sup>22</sup>.

O personalitate putea deveni conștientă de sine și în Evul Mediu. Dar aceasta se întâmpla pe două căi simultan: pe de o parte, omul își percepea eul și ajungea să și-l exprime, pe de altă parte, el căuta anumite prototipuri cu care să se poată compara, tipare sau modele în care spera să-și recunoască propria individualitate. Ambele expresii ale personalității lui Sverre se regăsesc în saga lui: deplin conștient de rolul său istoric, el îl vestește

răspicat o dată cu importanța sa, și în același timp își schimbă numele în Magnús și se străduie din răspuțeri să reliefeze, prin orice mijloace, relația lui sacramentală cu Olaf cel Sfânt; își construiește cursul vieții după canonul biblic, pentru a se asemana regelui David, și, întru totul în spiritul epocii sale, se raportează, în ultimă instanță, la voința divină. Toate trăsăturile personalității sale menționate pînă acum provin exclusiv din textul oferit de saga. Rămîne o enigmă ce anume predomină în ele: personalitatea lui Sverre sau talentul autorului. Eroul este eclipsat într-o oarecare măsură de autor și iese doar pe alocuri la lumină. Din fericire, personalitatea lui Sverre nu se rezumă la măiestria retorică, ci reiese mai ales din faptul că a fost un comandant militar de excepție, după cum o atestă elocvent victoria strălucită obținută în cele din urmă de acest „dezertor” de la preoție în fața unor forțe mult superioare. În vreme ce *jarl*-ul Erling și fiul său depindeau de sprijinul puterii militare a aristocrației rurale, el primea fără ezitare noi oameni în serviciul său, răsplătindu-i cu titluri și onoruri pe cei care se distinseseră în mod deosebit în luptă<sup>23</sup>. După cum se vede, Sverre își datorează succesele, nu în mică măsură, și inovațiilor revoluționare pe care le-a introdus în arta militară a epocii sale. Primele cetăți de piatră ale Norvegiei – Nidaros (astăzi Trondheim) și Bergen – au fost construite din porunca sa.

Principala forță combatantă care decidea odinioară soarta unei bătălii era cavaleria, iar secolul al XI-lea constituie perioada ei de apogeu. Dar cavaleria grea nu se putea desfășura decît cu dificultate în condițiile topografice ale Norvegiei. La acesta se adăuga faptul că susținerea trupelor de cavalerie echipate cu armuri grele presupunea costuri exorbitante, nu în ultimul rînd din cauza întreținerii armurilor complicate. În ciuda acestui lucru, Sverre a impulsionat dezvoltarea ei și i-a atribuit un rol din ce în ce mai important. Consecința a fost că luptele în care el s-a folosit de cavalerie au dobîndit un caracter cu totul nou. În plus, Sverre a mai schimbat ordinea de luptă a trupelor de infanterie: formația tradițională numită de scandinavi „porc”, din cauza asemănării ei cu rîtul acestuia, în care pedestrașii înaintau acoperiți de scuturi, se dovedise prea puțin eficace; posibilitățile de manevră cu astfel de falange erau mult prea limitate, iar „porcul”

nu era în stare să țină piept un timp îndelungat atacurilor energice ale cavaleriei grele. Sverre a renunțat la această formație, care făcea practic imposibilă în luptă orice mișcare tactică, și a înlocuit-o cu mici unități mobile, mult mai ușor de manevrat. Avantajele au fost evidente, căci Sverre a câștigat cu ele mai multe bătălii importante. Reforma militară întreprinsă de Sverre a mutat centrul de greutate al tacticii sale militare de pe armata populară, puțin disciplinată și, din acest motiv, adesea prea puțin eficientă – ale cărei forțe principale se compuneau deseori din gloate de țărani ostili lui Sverre și înrolați cu forța –, pe o armată profesională. Sub Sverre s-a schimbat și rolul conducătorului de oști. Conform vechiului obicei scandinav, centrul luptei gravita în jurul stindardului regal. Regele nu conducea numai mersul bătăliei, el juca mai curînd un rol simbolic: prin prezența sa în primele rînduri ale supușilor săi, trebuia să ofere un exemplu de curaj personal. Armata lupta atîta timp cît putea zări stindardul regelui; dacă stindardul se prăbușea – ceea ce însemna că regele căzuse în luptă –, rîndurile se destrămau, iar soldații își căutau scăparea în fugă. Regele întruchipa „norocul” războinic, iar moartea sa însemna că norocul se schimbase. Sverre însuși a trebuit să treacă de mai multe ori prin această experiență, ultima dată în anul 1200, lîngă Oslo, pe cînd conducea o oaste împotriva țăranilor răzvrățiți. Situația era atît de disperată încît doar exemplul personal al suveranului ce-i înfrunta pe țărani călare mai putea să revigoreze spiritul combativ al tovarășilor săi, demoralizați de rezistența dîră și înverșunată a țăranilor. Atunci cînd, pe la sfîrșitul bătăliei, a fost doborît unul dintre nobili, oamenii lui Sverre au crezut că regele însuși a pierit, iar în rîndurile lor s-a instalat panica, înlăturată doar prin apariția suveranului sub stindardul regal (capitolul 165).

Sverre nu lupta îndeobște în primele rînduri, el rămînea puțin retras și conducea bătălia schimbîndu-și permanent locul. A renunțat la implicarea directă în luptă într-un sector limitat: ducea lupta conducînd-o. De aceea, „picioarele de mesteacăn” erau în stare să treacă la contraatac chiar și după eșecuri suferite în faza incipientă a unei bătălii, care înainte s-ar fi dovedit de obicei fatale pentru rezultatul luptei. Inovațiile tactice pe care Sverre se

poate să și le fi însușit în alte țări au fost extrem de importante sub aspect militar și psihologic, deoarece au deschis calea inițiativei personale a combatanților și au conferit o nouă dimensiune, mai proeminentă, conducătorului bătăliei.

Inovațiile introduse de Sverre nu s-au limitat la bătălia terestră, ci s-au extins și asupra tacticii navale. Vechea tactică de luptă a scandinavilor din Evul Mediu timpuriu consta în înaintarea frontală a celor două rînduri de ambarcațiuni inamice, unele împotriva celorlalte, și ocuparea unei poziții laterale ; de îndată ce corăbiile se aflau la același nivel, războinicii aflați pe punte încercau să pătrundă pe corăbiile adversarilor și să le „curețe” de dușmani într-o sîngeroasă luptă om la om. Adeseori, se ajungea la situația ca mai multe corăbii să fie legate între ele. Moralul apărătorilor nu avea decît de profitat dintr-o atare situație, deoarece, la nevoie, întăririle puteau sosi rapid, dar mobilitatea pe ansamblu a flotei era compromisă. La fel ca dispunerea trupelor terestre în „porc”, această tactică navală paraliza orice inițiativă personală și era de ajuns ca situația să se înrăutățească pe o singură corabie pentru ca înfrîngerea întregii flote să fie ca și pecetluită. Spre deosebire de regele Magnús Erlingsson, Sverre a renunțat și aici la tradiție și a înlocuit această tactică greoaie, evident depășită, cu ambarcațiuni ce dispuneau de propria lor autonomie operațională.

După cum se poate observa, lui Sverre i se potrivește prea puțin eticheta de „conservator al conservatorilor” atribuită de istoricul englez G.M. Gathorne-Hardy. Preluarea de inovații nu-i era deloc străină lui Sverre, care nu se sfia să le aplice atunci cînd îi puteau asigura izbînda.

Sub domnia lui, în Norvegia se consolidează instituția slujbașilor regali cărora le-a fost încredințată administrarea diviziunilor teritoriale ale regatului. Numiții *Syslo menn* nu proveneau din rîndurile aristocrației, ci se recrutau din mijlocul oamenilor de încredere ai regelui. Noile lor posturi incumbau responsabilități administrative, financiare, militare și de pronunțare a justiției. Mărturie pentru independența lui Sverre stau, totodată, relația sa cu Biserica și clerul și tratamentul rezervat lor. Înaltul cler i se arăta, aproape fără excepție, ostil : el a fost excomunicat, iar

asupra întregii Norveгии a fost proclamat interdictul papal. Aceste măsuri, care îngenuncheaseră mai mulți cîrmuitori puternici ai vremii, au eșuat jalnic în cazul noului șef de stat.

În mod cert, un alt element de noutate pentru maniera de acțiune a unui rege poate fi considerat și comportamentul lui Sverre față de dușmanii și adversarii săi. Dacă ar fi să ne încredem în saga, el le-a arătat adesea îndurare și le-a dăruit viața, unora chiar de mai multe ori. E greu de spus dacă deciziile sale au fost dictate de caritate sau de calcul politic. Oricum, prin această atitudine, s-a deosebit radical de monarhii de dinaintea sa, ca și de Magnús Erlingsson, care a stăruit neabătut în dreptul său la răzbunare.

De bună seamă, o contribuție la faptul că el s-a putut raporta mult mai degajat la tradiție decît regele Magnús și *jarl*-ul Erling, care erau în mai mare măsură prizonierii ei, a avut-o și condiția lui Sverre de „venetic”, un om pe care „Dumnezeu însuși îl trimisese dintr-o insulă îndepărtată” și care nu aparținea nici prin origine, nici prin educație claselor conducătoare ale Norvegiei. Acest om care își întrerupsese instruirea ecleziastică s-a dovedit mult superior vechilor aristocrați, în toate privințele – ca politician, conducător de oști și organizator. Ascensiunea socială și-o datorează în primul rînd lui însuși – talentului său și stelei sale norocoase în care a crezut –, iar apoi, firește, și sprijinului primit din partea impetuoșilor săi partizani, „picioarele de mesteacăn”. În cele din urmă, a dobîndit victoria, dar drumul pînă la ea nu a fost o simplă promenadă: un sfert de secol a trebuit să lupte fără încetare împotriva aristocrației, a Bisericii și a majorității populației.

Pentru validarea eului său și atingerea țelului care i se înfățișa înaintea ochilor, Sverre a mai întreprins însă un lucru fără precedent în istoria de pînă atunci: saga elaborată la solicitarea și după instrucțiunile sale nu numai că a fixat în numeroase privințe imaginea pe care o vor avea despre persoana și realizările lui generațiile viitoare, dar a și exercitat o influență decisivă asupra istoriografiei moderne preocupate de tematica Evului Mediu norvegian. Cu toate acestea, *Saga lui Sverre* nu era animată exclusiv de „spiritul luptei partinice” – după o formulare a lui Halvdan Koht –, așa cum era, de pildă, *Cuvîntarea împotriva*



*episcopilor*, redactată de asemenea în timpul vieții lui Sverre și în care sînt argumentate pretențiile sale la tron. În orice caz, ea a devenit modelul așa-numitelor „saga regale” (după alte izvoare, „istorii regale”), un gen literar care a început să se constituie din timpul vieții lui Sverre și a ajuns la apogeu după moartea sa cu *Heimskringla* (*Cercul lumii*) al lui Snorri Sturluson.

Cu siguranță că lui Sverre i-a fost mai ușor, din postura sa de *outsider*, să se perceapă ca individualitate și să evolueze către o personalitate în multe privințe fără corespondent, o personalitate care, în ciuda pregnanței ei, caută în mod ciudat să se camufleze mereu în umbra regelui Olaf cel Sfînt. Sverre este *par excellence* cazul extrem de individualizare a unei figuri istorice reale în monumentele vechii literaturi scandinave.

Precum se vede, o analiză a diferitelor tipuri de opere literare permite să se distingă în evoluția lor mai multe etape succesive. Confiscarea individului de către comunitate și subordonarea lui la ritual, caracteristice perioadei timpurii, fac loc unei mai accentuate reliefări și delimitări a individului. Ne-am pripi însă dacă am desprinde de aici o evoluție liniară a personalității. Mult mai probabil este că ne confruntăm cu un raport de tensiune dialectic – tensiunea dintre cele două elemente principale, legate în chip straniu între ele, imanente personalității scandinavilor și vechilor germani: pe de o parte, elementul colectiv, de grup, definit de clan sau de familie, pe de altă parte, elementul individual. Respectarea congruentă a valorilor neamului și ale familiei, „alor săi”, nu excludea nici manifestarea inițiativei individuale, nici dezvoltarea unei pregnante conștiințe de sine a individului. Se poate presupune chiar că etosul păgîn precreștin a lăsat vechilor germani o mai mare libertate pentru descoperirea eului propriu decît doctrina Bisericii, care propovăduia modestia și smerenia. Importanța izvoarelor scandinave constă mai cu seamă în faptul că valorificarea lor ne dezvăluie un stadiu mai timpuriu al istoriei personalității decît cel înfățișat de sursele Europei continentale.

### Capitolul III

## **„Persoana” în căutarea personalității**

Apartenența la o formă socială nu este o particularitate a ființei umane. Deosebirea radicală între o comunitate umană și o turmă de vite, o haită de lupi sau un stol de păsări constă însă în faptul că omul trebuie să-și însușească anumite valori pentru a se socializa. Ca membru al comunității sale, el interiorizează sistemul de „coordonate” culturale pe care aceasta i le propune. În funcție de ele, în conștiința sa se formează o imagine despre lume, care-i va călăuzi apoi întreg comportamentul social.

Individul există în societate și nu poate exista decât acolo. Individul Evului Mediu este inclus într-un microcosmos social – prin microgrupurile reprezentate de familie, rudenie, comunitatea rurală, comunitatea parohială, seniorie, corporația de negustori, breasla meșteșugărească, vasalitatea, confreria monahală, sectele religioase, fraternitatea orășenească etc. Fiecare microgrup dispune de anumite valori; acestea pot fi specifice uneori unui anumit microcosmos social, alteori mai multora laolaltă; ele pot fi însă, de asemenea, comune întregii societăți. Individul aderă la o cultură și se adaptează asumându-și valorile ei. Prin asimilarea lor, individul dobândește personalitate.

Creștinismul subliniază importanța instituționalizării individului. *Christianitas* (creștinătatea) nu înseamnă doar credință, ci și comunitate socială; înseamnă și o lume alcătuită după voința Creatorului și în concordanță cu învățătura Mîntuitorului. Între *homo naturalis* sau *homo carnis* (omul „natural” sau „carnal”) și omul transfigurat prin săvîrșirea botezului în *homo christianus* se cascadează o prăpastie, peste care se aruncă o punte prin acest „act inițiativ”. Botezul nu este altceva decât transformarea profundă

a naturii celei mai lăuntrice a individului, integrarea „omului natural” în comunitatea credincioșilor, iar prin aceasta i se oferă posibilitatea salvării, a mântuirii. Comunitatea creștină este cea care îi furnizează individului codul cultural, el își asimilează principiile și normele ei, pentru ca, în final, să devină personalitate. *Baptismate homo constituitur in ecclesia Christi persona...* („Prin botez, omul este recunoscut ca persoană în Biserica lui Christos...”), stă scris într-un text datînd din anul 1234<sup>1</sup>.

Din punct de vedere antropologic, Evul Mediu a preluat de la Antichitate o moștenire deloc ușoară. În Antichitatea greco-romană nici măcar nu exista conceptul de „personalitate”. Grecesul *prosopon* și latinescul *persona* desemnau masca folosită în teatru. O astfel de mască nu numai că nu reprezintă nici un fel de personalitate, ea întruchipează mai curînd polul diametral opus al conceptului. Evoluția termenului *persona* în decursul mai multor secole constituie o mărturie elocventă pentru eforturile depuse de cultura europeană pînă cînd locuitorii acestui continent i-au putut da acel conținut care să exprime natura personalității umane. *Persona* sub care își ascundeau chipul uman actorii din teatrul antic exclude prezumția existenței unei personalități, la fel ca în cazul abstract al persoanei juridice, al indicelui capacității juridice, denumită în dreptul roman prin același cuvînt. Imaginarul antic vedea în *persona*, înainte de toate, rolul social pe care societatea îl atribuia diferiților ei membri. Conceptul exprimat prin acest termen era redus la sfera teatrului și a jurisdicției și nu avea nimic de-a face cu domeniul psihologiei<sup>2</sup>.

La fel stau lucrurile și în ceea ce privește conceptul de *charaktér*, foarte apropiat ca semnificație de *persona*. La rîndul său, acesta avea legătură cu psihicul doar în măsura în care putea lăsa o amprentă pe sau în el – asemenea unui sigiliu sau unei ștampile care își lasă urma pe un material –, căci cuvîntul *charaktér* însemna în grecește „întipărire”, „semn distinctiv”, „marcaj făcut cu fierul roșu”, „literă”. Caracteristică pentru toate aceste noțiuni este natura lor statică; ele atribuie unui om sau unui grup de oameni locul pe care trebuie să îl ocupe în cadrul sistemului. Identitatea personalității este decisă din exterior, este predestinată

de instituții, de raporturi și relații obiective, ei îi lipsește subiectivitatea, unitatea experiențelor trăite și asimilate individual.

În Antichitate nu exista, în mod evident, conștiința personalității ; omul nu era conștient de sine sub acest aspect. Prin urmare, nu-și percepea nici zeii săi păgâni ca personalități ; și-i imagina, ce-i drept, ca forțe personificate, dar nu ca indivizi. El era supus unei puteri superioare fără chip, sortii, căreia nu i se putea opune. Nici trupul armonios, bine proporționat al frumoaselor statui antice nu era individualizat, iar sufletul nu exprima unicitatea omului, a recipientului ce cuprinde acest principiu divin.

Conținutul lăuntric, sufletească al omului nu constituia în Antichitatea greacă obiectul unei căutări asidue și nu era nici obiect de cercetare<sup>3</sup>. Situația a devenit însă ceva mai complexă în Roma antică : se pot recunoaște deja la câțiva autori, de pildă Seneca și Marcus Aurelius, primele semne ale unei aplecări către sine. Dar adevărata deschidere spre introspecția psihologică a fost realizată abia de Sfântul Augustin, care a rămas de altfel o excepție absolută a vremii sale.

În persoana lui Augustin (354-430 d. Chr.), creștinismul a făcut un mare pas înainte pe calea asimilării „spațiului interior” al individului și a aprofundării conceptului de personalitate. Eul uman a fost înțeles într-un chip nou – ca unitate a unei substanțe conștiente și volitive, a unei personalități călăuzite de rațiune și sentiment. În vreme ce în Antichitate individul își ațintea privirile ca vrăjit către soartă, Augustin explica : *Ego – non fatum, non fortuna, non diabolus* („Eu – nu soarta, nu norocul și nici diavolul”)<sup>4</sup>. Centrul lumii este *ego*-ul, care stă înaintea feței Creatorului. Augustin a perceput și și-a trăit propria experiență existențială, ce l-a purtat de la rătăcirile încărcate de păcat ale tinereții până la descoperirea Dumnezeuului adevărat, ca pe o chestiune extrem de dramatică. Cunoașterea de sine înseamnă cunoașterea lui Dumnezeu, ea este drumul către El. Chiar înaintea lui Augustin și a *Confesiunilor* sale, apăruseră *Confesiunile* Sfântului Ciprian (secolul al IV-lea) sau *Despre trinitate* a Sfântului Hilarius, însă abia *Confesiunile* Sfântului din Hippona au întemeiat în cultură un nou model pentru autoexprimarea personalității.

Aceste *Confesiuni* le erau cunoscute, măcar din auzite sau fragmentar, multor autori ai Evului Mediu care se străduiau să le

urmeze pe cât posibil exemplul<sup>5</sup>. Dar respectivii autori puteau cel mult să imite opera din punct de vedere literar; ei nu erau însă în măsură să repete încercarea de analiză profundă a vieții interioare a omului, probată de Augustin din Hippona. După toate aparențele, condiția irepetabilă pentru ca o asemenea personalitate și o astfel de biografie a sufletului ei să fi putut lua naștere se găsește în specificul unic al situației social-istorice și psihologice, de transformări pline de consecințe, care au separat noua epocă în ascensiune de Antichitatea în declin și au străbătut cu siguranță atât conștiința, cât și simțirea lui Augustin. Unicitatea *Confesiunilor* rămîne însă de neînțeles cîtă vreme nu se ia în considerație faptul că autorul nu s-a văzut pe sine doar ca individ, a cărui conștiință se minuna în fața misterelor existenței umane și a manifestării acestor mistere în viața cotidiană; el s-a perceput ca martor și participant la procesul istoric universal, ca om care asistă în același timp la apusul lumii vechi – cu al ei sistem rodat și totodată uzat de valori și relații sociale – și la nașterea unei noi epoci.

Lumea se sfîșiasse, iar ruptura trecea prin sufletul noului creștin, dacă ne este permis să folosim aici expresia unui poet care a trăit o mie de ani mai târziu. În această situație istorică unică, Augustin a pus bazele, așa cum o arată soarta ulterioară a operelor sale, nu numai ale filozofiei istorice creștine, ci și ale psihologiei personalității, în infinita ei complexitate și pluralitate. Putem doar să ne minunăm de forța spirituală cu care Augustin, în lucrarea sa *De civitate Dei* (*Cetatea lui Dumnezeu*), cuprinde universul sacru și pe cel istoric și pătrunde totodată în lumea sa interioară. Nu putem greși prea mult presupunînd că tocmai această perspectivă universală a lui Augustin asupra ființei umane – datorată experiențelor sale existențiale – este cea care îi permite să scruteze adîncurile propriului suflet și să-l surprindă nu în statica lui, ci în dinamica și transformarea sa perpetuă. Simțul ascuțit pentru istoricitatea timpului merge la Augustin mîna în mîna cu experiența profund personală a temporalității lui, conținut subiectiv al sufletului omenesc.

Întregul Ev Mediu nu a putut oferi nimic pe măsura operei acestui gînditor, din punctul de vedere al profunzimii psihologice, al capacității de pătrundere în sufletul uman. Faptul nu se datorează

doar singularității traseului existențial și experiențelor sale de viață – crescut ca păgîn, ajunge abia după rătăcirii îndelungate, la o vîrstă matură, la adevărurile creștinismului –, și nici aparentei lipse de mari spirite în perioada de după el, căci Evul Mediu n-a fost cu nimic mai sărac în această privință decît alte epoci, ci în principal faptului că această vîrstă a omenirii avea alte centre de interes și o altă perspectivă asupra lucrurilor. Cu siguranță că un rol important l-a jucat aici și faptul că doctrinele și maximele etico-religioase ale perioadei post-augustinene n-au fost în măsură să ofere mediul favorabil pentru o exprimare de sine la fel de spontană.

Atragem atenția în continuare asupra unei particularități structurale a *Confesiunilor*, de care trebuie ținut cont atunci cînd se compară opera lui Augustin cu „confesiunile” sau „spovedaniile” și „autobiografiile” Evului Mediu de mai tîrziu, ale căror autori se măsoară permanent cu eroii Antichității păgîne sau biblice, cu personaje din Evanghelii și cu alte figuri proeminente din istorie și literatură percepute ca modele. Această comparație este în fapt mai cuprinzătoare. Atunci cînd autorii Evului Mediu se raportează la aceste figuri, cînd se transpun în situația lor și își asumă cuvintele și isprăvile lor, fiecare dintre ei se descoperă pe sine ca individ : își formează propria personalitate prin relație cu caracterele cunoscute din textele autorităților. Nu este vorba aici de simpla imitație, ci de „autoidentificare prin asemănare”. Ne vom referi mai tîrziu la acest fenomen cu care ne vom confrunta adesea în cele ce urmează. În *Confesiuni*, el lipsește însă cu desăvîrșire : Augustin nu se raportează la textele sacre, el preia din ele în cel mai bun caz maxime generalizante, dar nu și exemple concrete. El se examinează pe sine, propria persoană, pe care o judecă așa cum se prezintă ea. Personalitatea sa se găsește nemijlocit în fața lui Dumnezeu și se raportează exclusiv la El. Lui îi închină spovedaniile sale de viață, iar pentru asta nu are nevoie de nici o altă figură, cu excepția Creatorului.

Afirmația că Augustin se află într-un dialog direct cu Dumnezeu implică însă și că nu numai el aspiră către Dumnezeu, nu numai el îl caută și tînjește după El, ci și Creatorul la rîndul Lui îl jubește și îl călăuzește spre mîntuire, și El are nevoie de răsfrîngerea chipului Său. „Aspiram cu lăcomie la onoruri, cîștig,

la căsătorie, și Tu rîdeai. În acele pofte înduram cele mai amare greutăți, iar Tu erai cu atît mai binevoitor, cu cît mai puțin mă lăsai să mă îndulcesc cu ceea ce nu erai Tu. Caută inima mea, Doamne, Care ai voit să-mi amintesc acest lucru și să-Ți mărturisesc Ție. Acum sufletul meu să se lipească de Tine, sufletul meu pe care l-ai scos din vîscul atît de puternic al morții.”\* (*Confesiuni*, VI.6) Relația intensă dintre individ și Creatorul său, schimbul permanent și intim dau naștere extraordinarei densități și tensiuni psihologice a *Confesiunilor*.

Prin această operă, Augustin a creat un canon după care s-au orientat toate celelalte scrieri autobiografice ale Evului Mediu. Augustin își descrie cu lux de amănunte calea către momentul de grație al iluminării, dar perioada vieții sale de la convertirea la creștinism și pînă la redactarea *Confesiunilor* – care acoperă mai bine de zece ani – pare să nu-i mai ofere experiențe într-atît de spectaculoase. Convertirea marchează punctul de cotitură și de referință, apogeul destinului său; ea își croiește drum treptat, pas cu pas, în toată evoluția sa precedentă. Folosesc aceste cuvinte deoarece Augustin însuși întrezărește în viața sa o continuitate internă cu dimensiunile temporalității și semnificației, o continuitate umplută de frămîntările inimii și ale rațiunii. Viața sa a reprezentat o unică succesiune de crize prin care a trebuit să treacă sufletul său înainte de a ajunge să-l descopere pe Dumnezeu, iar el evocă fiecare pas în parte făcut pe drumul revelației. În „autobiografiile” lui Guibert de Nogent, Abélard, Petrarca și ale altor epigoni ai lui Augustin regăsim, ce-i drept, momente similare de criză care le structurează viețile, dar nici măcar acești bărbați nu reușesc să ajungă la acel nivel de conștientizare a imaginii de ansamblu și a evoluției existenței lor pe care l-a atins Augustin; ca să nu mai pomenim de ceilalți autori ai Evului Mediu – dar despre asta am vorbit deja.

La numai cincizeci de ani după Augustin, apostolul Irlandei, Sfîntul Patrick, va scrie propriile *Confesiuni*, în care își prezintă istoria convertirii și cîteva date ale vieții sale<sup>6</sup>. La Patrick nu vom

\* Fericitul Augustin, *Confessiones (Mărturisiri)*, trad. de Nicolae Barbu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994 (n.t.).

găsi însă decît pe alocuri trimiteri vagi la evenimente ale vieții sale spirituale, oricît de mult am căuta. Gîndurile sale sînt închinete exclusiv lui Dumnezeu, astfel că, în vreme ce Augustin poartă cu Creatorul un dialog încărcat de tensiune, la Patrick nu se întîlnește nimic similar. Aceasta nu înseamnă însă că el nu este interesat de propria persoană, după cum o demonstrează întrebarea adresată lui Dumnezeu: „Cine sînt eu, Doamne, și care este chemarea mea?” – o întrebare care îi va frămînta neîncetat în tot restul Evului Mediu pe toți autorii, de îndată ce încearcă să se descopere pe sine. Nici Patrick nu-și ascunde dorința ca „frații și rubedeniile” sale să afle cine este el și ce-l animă în faptele sale. Cu siguranță nu este prea deplasat să presupunem că, sub formulele de umilință cu care se „prezintă” la începutul *Confesiunilor*, prin sublinierea insistentă a nepriceperii, neștiinței, păcătoșeniei și nevolniciei lui – care, de altfel, revin mereu la nenumărați alți autori ecleziastici ai Evului Mediu –, se ascund intenții și sentimente opuse. Căci „nevrednicul rob”, după cum se autocaracterizează Patrick, a fost totuși considerat vrednic să fie alesul lui Dumnezeu și și-a îndeplinit cu cinste misiunea încredințată lui, de a-i converti pe locuitorii Irlandei la dreapta credință. Firește, nu omite să menționeze că nu merită prin nimic onoarea la care l-a ridicat Domnul și că nu o pomenește din deșertăciune sau dorință de mărire. Totuși, nu putem constata la Patrick o analiză la fel de profundă a propriei personalități ca la Augustin.

Cum se prezentau însă preocupările referitoare la personalitate în filozofia Evului Mediu, mai precis în chintesența ei, în teologie? Întrebarea este formulată inexact, căci teologii nu vorbesc de personalitate, ci întotdeauna numai de *persona*. Definițiile ei au rămas pe tot parcursul Evului Mediu cu totul abstracte. *Persona est rationalis naturae individua substantia* („o persoană este o ființă indivizibilă înzestrată cu rațiune” sau „o substanță individuală de natură rațională”), sună definiția dată de Boethius<sup>7</sup>. Ea a corespuns cerințelor teologilor vreme de mai multe secole, chiar dacă unii gînditori au contribuit cu precizări proprii la această definiție și au propus, în locul ei, formulări personale.



Indivizibilitatea, totalitatea așa-numitei *persona* este evidențiată și de falsa etimologie a cuvîntului larg răspîndită odinioară : *per se una* („una în sine”). Interesul scolasticilor gravita totuși în jurul unei chestiuni cu totul diferite – înzestrarea cu rațiune a omului –, astfel că Sfîntul Toma din Aquino definește : *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura* („Persoana semnifică tot ceea ce este mai desăvîrșit în întreaga natură, și anume ea constă în natura rațională”)⁸.

Să nu ne facem însă idei eronate despre obiectul reflecțiilor erudiților care au elaborat asemenea definiții : prin ele, teologii îl vizează în principal sau chiar exclusiv pe Dumnezeu, *persona divina* („persoana divină”), întrucît gîndurile lor sînt închinat doar Creatorului, nu se irosesc asupra creaturilor Sale. Schimbul de idei despre această persoană, despre întruchipările divinității, constituia un element inseparabil al dezbaterilor cu privire la tema *tres personae – una substantia* („trei forme – o singură ființă”) și la natura dublă, divină și umană, a lui Christos⁹. În acest context, concepția antică referitoare la *persona* ca mască folosită în teatru sau ca funcțiune juridică a cedat locul unei abordări și interpretări cu totul noi, care, deși s-au îndepărtat de om prin concentrarea asupra lui Dumnezeu, l-au inclus totodată și pe acesta în sfera reflecțiilor lor, dat fiind că Dumnezeu și omul s-au unit în persoana lui Christos. Cînd teologii se împotriveau reducerii omului exclusiv la natură, ei aveau în vedere pătîcica lui de „scînteie divină” – omul se găsește la hotarul dintre natural și supranatural, iar persoana lui Dumnezeu determină persoana individuală a omului¹⁰.

Această concepție a prevalat nu numai în perioada de început a Evului Mediu sau în secolele al XII-lea și al XIII-lea, ci și la sfîrșitul lui. De pildă, în reflecțiile sale din secolul al XV-lea, Nicolaus din Cusa (Cusanus) mai raportează încă *persona* concret la Christos, în timp ce pentru *individuum* ajunge la formularea cît se poate de abstractă : „Ceea ce a devenit este întotdeauna unic și irepetabil ca orice individ”. Personalitatea umană atrage atenția lui Cusanus doar în măsura în care ea reprezintă o întruchipare a lui Dumnezeu : „...fundamentul pentru existența umanității supreme

este personalitatea divină...” ; „Christos nu a murit, ca să fi murit și personalitatea lui”, pe care gânditorul o desemnează drept „centrul în care rezidă umanitatea Fiului”<sup>11</sup>. Metafizica medievală, orientată către absolut, nu este așadar de prea mult folos istoricului în abordarea subiectului său de cercetare. Dacă însă ne detașăm de autorii individuali și examinăm statutul personalității în ansamblu, putem constata că *persona* a fost înzestrată în creștinism cu un suflet propriu, că a dobândit un nucleu metafizic indestructibil și un fundament moral. Omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, iar întreaga lume a fost creată pentru om, care reprezintă încoronarea creației. Omul împarte cu celelalte creaturi capacitatea de a exista, de a trăi și de a simți. Pe de altă parte însă, el este înzestrat, asemenea îngerilor, cu inteligență și capacitate de rațiune. După cum se observă, accentul se pune pe natura inteligentă a omului, pe raționalitatea sa. Scolastici și teologii au plasat, așadar, în centrul reflecțiilor lor despre om acele calități umane prețuite în cel mai înalt grad de ei și care reprezentau esența propriu-zisă a îndeletnicirilor lor : aptitudinea pentru logică și predilecția spre gândirea rațională. Punctul central al analizei lor consacrate omului viza cu totul altceva : problema mîntuirii omului, iar individualitatea le apărea în acest context mai curînd ca o năpastă, ca o „boală a sufletului”.

Dar portretul unui filozof medieval – mai cu seamă dacă este un autoportret – nu este în măsură să ne dezvăluie concepțiile despre personalitate în Evul Mediu. Nici definiția dată omului, în secolul al IX-lea, de către Notker Labeo, „buzatul”, nu se dovedește foarte utilă : *Homo est animal rationale, mortale, risus capax* („Omul este un animal înzestrat cu rațiune, muritor și capabil să rîdă”). Acest monah se întreabă : *Quid est homo ?* („Ce este omul ?”) și răspunde : *Risibile. Quid est risibile ? Homo* („Ridicol. Ce este ridicol ? Omul”)<sup>12</sup>. Cum a ajuns însă Notker la insolita asociere a înzestrării raționale cu natura muritoare și ridicolul ? Poate datorită faptului că doar rîsul este în stare să arunce o punte între rațiune și natura muritoare a omului și să concilieze între ele aceste contrarii ? Rîsul în fața spaimii, ca reacție de apărare împotriva fricii de moarte, a fațetelor întunecate și inexplicabile ale existenței umane, servea ca intermediar între rațiune și moarte.

Antropologia Evului Mediu nu a mers mai departe de definițiile deja citate asupra omului și a personalității. Repet, ideea predominantă în conștiința gânditorilor epocii era cea divină, iar asupra omului cădeau mereu doar raze reflectate.

Ne vom referi în continuare la termenul *persona* așa cum apare în textele profane ale Evului Mediu. În ele îl regăsim adesea ca sinonim pentru *homo*, în înțelesul de „cineva, o anumită persoană”; el nu desemna o personalitate umană individuală, dar nici rolul din teatru. Cel mai adesea era atribuit deținătorului unui anumit statut social. Termenul *persona* apare în mod regulat în conjuncție cu termeni ce indică demnitatea, poziția sau rangul înalt, cum ar fi, de pildă, *laicus magnae personae* („senior de mare vază”). Alain din Lille (ab Insulis) definește *persona* astfel: *Persona dicitur aliquis aliqua dignitate praeditus* („Persoană se numește cineva însărcinat cu o demnitate”). Un tratat apărut în Anglia la sfârșitul secolului al XIII-lea, în care sînt înșirate îndatoririle și drepturile demnitarilor și reprezentanților diferitelor grupuri sociale, se intitulează în consecință *Rectitudines singularum personarum* (*Îndrumări pentru membrii fiecărei categorii*). După cum reiese din titlu, termenul *persona* se referă aici și la oamenii din categorii sociale inferioare, inclusiv țărani neliberi.

Teologia epocii nu e singura care se preocupă prea puțin de aspectele antropologice. La o examinare mai profundă a istoriei limbilor occidentale, se poate observa de îndată cît de îndelungat și de anevoios a fost procesul prin care s-au format și s-au impus cuvintele a căror semnificație este legată de noțiunile „personalitate”, „individualitate” și „caracter uman”; termenii din sfera psihologiei personalității sînt de o dată relativ recentă. Cuvinte conținînd morfemul determinativ „*self-*” („auto-”) pentru desemnarea relațiilor individului cu el însuși, precum „auto-percepție”, au apărut în număr mai mare abia o dată cu perioada Reformei. Dezvoltarea întregului repertoriu terminologic privitor la atitudinea sau dispoziția personalității și la stările ei sufletești provine la rîndul ei din aceeași perioadă. Sentimentele umane, considerate în Evul Mediu forțe autonome cu un statut special și o existență independentă, de sine stătătoare – se presupunea că ele puteau abandona sau pune stăpînire pe sufletul individului după bunul lor plac –, au fost înțelese treptat ca atribute psihice

inseparabile ale personalității. Termenii pentru personalitate, precum *personnalité*, *individu* etc., sînt cunoscuți încă din vremea Renașterii, dar abia în perioada modernă ajung să fie răspîndiți și folosiți activ<sup>13</sup>. În spatele tuturor mutațiilor semantice (inesizabile în practica cotidiană) și al cuvintelor noi, precum *personnification*, *individuel*, *individualiser*, *individualisation*, *individualisme* etc., se ascund procesele psihologice ale conștientizării de sine a personalității. Din mască, din larvă, s-a născut, cu mari cazne, fluturile „personalitate”.

Firește, evoluția semantică a conceptului de *persona* nu reprezintă rezultatul evoluțiilor distincte ale lexicului, teologiei sau psihologiei. Toate aceste mutații lingvistice își au rădăcina în transformările survenite în structura grupurilor sociale și în metamorfozele percepției asupra lumii, care și-au pus amprenta pe oamenii aparținînd respectivelor grupuri.

Ne-am pripi însă dacă din cele prezentate am trage concluzia că Evul Mediu încă nu cunoscuse conceptul de „personalitate” și că *persona* rămăsese un termen rezervat exclusiv lui Dumnezeu. După cum vom vedea, breșa necesară înțelegerii mai profunde a conceptului s-a produs încă din secolul al XIII-lea (vezi capitolul VI, despre „Parabola celor cinci talanți”).

## Capitolul IV

### Viața și moartea

**„În mijlocul vieții sîntem împresurați de moarte...”**

În studiul său, pe cît de riguros, pe atît de erudit, *L'homme devant la mort*, Philippe Ariès ne înfățișează „omul în fața morții”. Nu cred că se poate găsi o sintagmă mai pertinentă pentru condiția de ansamblu a conștiinței omului medieval. Deși indivizii acelei epoci nu trăiau, luptau, se rugau, iubeau, urau, se bucurau și plîngeau altfel decît oamenii altor epoci, tot ce înfăptuiau sau simțeau ei – apăsăți de griji ori înaripați de speranțe – se desfășura pe fundalul implacabil al morții. Moartea constituia un element inseparabil al existenței lor. Lamentația *Ubi sunt...*, *qui ante nos in mundo fuere* ? („Unde sînt cei care au fost înaintea noastră... ?”), avertismentul *Memento mori* ! („Amintește-ți că vei muri !”) și reprezentările așa-numitului *dance macabre* („dansul morții”) nu sînt simple ipostaze ale unui curent larg răspîndit odinioară, așa-zis „în vogă”, în literatură și artă, ci teme care străbat într-un mod aparte, asemenea unor laitmotive, religia, filozofia, arta și viața cotidiană a Evului Mediu, precum și, în mare măsură, gîndirea și comportamentul oamenilor epocii.

Acești oameni se temeau de un singur lucru – de o moarte intempestivă care i-ar fi putut surprinde nepregătiți, văduviți de pavăza rugăciunii și a altor fapte bune ; ei se arătau literalmente mistuiți de teama de o moarte ce nu le-ar mai fi lăsat timp de împărtășanie, de căință și de ispășire. Într-adevăr, moartea îi însoțea în permanență, constituind primul și ultimul lor gînd. Predicatorii avertizau neobosit mulțimea să nu amîne spovedania și penitența pînă în ultima clipă, căci numai căința și penitența

făcute la timp sînt pe placul lui Dumnezeu. De aceea dansul macabru de pe frescele bisericilor era atît de înspăimîntător, căci protagoniştii, provenind din toate straturile şi clasele sociale, nu-l vedeau pe cel care îi conducea în horă, neştiind astfel cînd dansul avea să se sfîrşească pentru ei.

Nu surprinde astfel că Ariès vorbeşte de *mort apprivoisée* („moartea îmblînzită”) <sup>1</sup> cu privire la această atmosferă, deoarece moartea era anticipată şi aşteptată. Iată, de pildă, cum ţine să îşi întîmpine moartea un bun părinte şi cap de familie : înconjurat de ai săi – rudele apropiate şi moştenitorii cărora le împărtăşeşte ultima dorinţă –, le dobîndeşte iertarea, iar apoi, împăcat cu familia şi plîns de ea, păşeşte fără teamă şi regrete în lumea de dincolo, căci şi-a încheiat socotelile cu viaţa de aici şi s-a îngrijit din timp de mîntuirea sufletului său. După Ariès, se pare că moartea decurgea pretutindeni în Evul Mediu – iar în mediul rural, chiar pînă în epoca modernă – similar scenei descrise mai sus. Mă tem însă că Ariès a preluat mult prea literal aceste descrieri din datini şi literatură, din tradiţia orală şi cea scrisă. Concepţiile care stau la baza lor sînt totuşi interesante şi relevante în sine, dat fiind că ele aparţin unor oameni pe care nimic nu îi înspăimînta mai tare decît ideea că ar trebui să părăsească brusc această lume purtînd asupra lor întreaga povară a păcatelor – aşadar, fără prea mare speranţă de mîntuire.

Dîndu-i replica lui Ariès, Arno Borst atrage atenţia că oamenii Evului Mediu erau cuprinşi de o cumplită teamă de moarte, ce nu avea doar rădăcini psihice, fizice şi existenţiale, ci şi cauze religioase, explicabile prin nesiguranţa de care era copleşit fiecare muribund atunci cînd îşi calcula şansele de a putea scăpa de chinurile iadului<sup>2</sup>.

Dorinţa unei morţi onorabile şi demne avea şi un alt substrat : printr-o astfel de moarte, defunctul lăsa în urma sa o amintire frumoasă. *Praedicationes de mortuis* („Predici în amintirea morţilor”) erau foarte apreciate în Evul Mediu. La săvîrşirea din viaţă a unui papă, a unui înalt demnitar bisericesc, a unui domnitor sau a altei personalităţi sus-puse, în biserici se ţineau predici prin care era cinstită memoria defunctului şi în care faptele şi meritele lui erau prezentate cu lux de amănunte. Ele atingeau

totodată și alte teme : moartea și preîntîmpinarea ei adecvată, purgatoriul, iadul și paradisul, stilul de viață creștin și posibilitățile pe care le au cei aflați în viață de a ușura soarta sufletelor defuncților. Se ridică astfel întrebarea : în ce măsură pot fi identificate în aceste predici trăsăturile personalității celor cărora le erau închinare ? De bună seamă, genul predicii ca atare facilitează prin sine supoziția că la zugrăvirea imaginii defunctului sînt invocate mai ales acele calități ale sale ce puteau servi drept model celorlalți oameni. Asta e limpede de la bun început. Și totuși, aceste *Praedicationes de mortuis* nu alcătuiesc nici pe departe simple copii semănînd leit între ele. David d'Avray a studiat corpusul predicilor apărute pînă în anul 1350 și a putut constata că în ele apar mereu – în ciuda stilizării inevitabile – episoade din biografiile personalităților în cauză, ba chiar portretele lor complete, adesea fascinante<sup>3</sup>. Predicatorii erau însă călăuziți de cu totul alte intenții, astfel că trăsăturile individualizante ale discursului lor, care le pun într-o lumină onorabilă spiritul de observație și atenția față de individualitatea – nu numai față de poziția socială – a personalității portretizate, se pierd în contextul predicii moralizatoare. Trăsăturile autentice ale personalității, atît de prețioase pentru noi astăzi, aveau o importanță cu totul secundară pentru predicatorii Evului Mediu ; în orice caz, ele nu reprezentau un scop în sine, ci doar vehiculul pentru ilustrarea învățăturilor morale propovăduite de predică. Importanța principală și-o adjudeca strădania de a reda elocvent exemplaritatea unei personalități, prin raportarea la modelele antice sau biblice. Repet, predicatorii se dovedeau întru totul capabili să surprindă atributele particulare, specificul „eroilor” lor, ba chiar să pună în lumină evoluțiile din înfățișarea, din comportamentul și din modul lor de viață, dar această capacitate sucomba fatalmente în fața granițelor impuse de legile interne ale genului respectiv de predică. Astfel, ca și în celelalte genuri literare ale Evului Mediu, în descrierea unei personalități distincte din predicile funerare predomină evidențierea generalului corespunzător categoriei ei profesionale și sociale.

Concepția medievală despre lume este dominată de doctrina celor două lumi. Conform ei, viața nu se sfîrșește într-un nimic

absolut, căci sufletul omului trece, după existența din lumea noastră, în lumea de dincolo. Acolo începe o nouă etapă a existenței lui. Dar își abandonează el într-adevăr, o dată pentru totdeauna, toate bucuriile și suferințele sale lumești? S-au stins cu totul sentimentele care l-au animat în timpul vieții? N-a observat mai curînd Dante, în incursiunea sa pe tărîmul morților, că mulți dintre cei dispăruți sînt dominați, ca și mai înainte, de patimile lor? Oamenii sînt așadar în stare să simtă și dincolo de mormînt iubirea și ura... Descrierile patimilor ce freamătă și după moarte nu reprezintă nici pe departe exclusiv rodul imaginației artistice; tradiția populară le cunoaște la rîndul ei: între doi vecini domnea permanent sfada și gîlceava. Întîmplarea a făcut ca ambii să moară în același timp și să fie îngropați unul lîngă altul. Ce s-a întîmplat însă? S-a arătat că ei n-au încetat nici măcar în mormînt să se păruiască și să-și care pumni unul celuilalt. În numeroasele povestiri despre pribegia sufletului prin lumea de dincolo, compuse neîntrerupt pe toată durata Evului Mediu, se întîlnesc aceleași motive; ideea interferenței dintre cele două lumi străbate ca un fir roșu întreaga cultură medievală. Putem afirma cu temei că ideea vieții de după moarte oglindește concepții adînc înrădăcinate despre viață, natura umană și personalitatea ei.

Între cele două lumi există legături și raporturi pe cît de trainice, pe atît de intense și, în mod surprinzător, în ambele direcții. Pe de o parte, cei rămași în viață folosesc toate mijloacele imaginabile pentru a îndulci chinurile decedaților și a le scurta șederea în purgatoriu: cu rugăciuni și slujbe pentru morți, cu legăminte și ofrande aduse sfinților, cu milostenii pentru săraci și cumpărarea de indulgențe. Pe de altă parte, numeroși morți vizitează lumea celor vii pentru a se îngriji de treburile lor; ei sînt fie invocați de cei rămași în viață, fie întreprind călătoria din proprie voință. De asemenea, se mai poate întîmpla ca unii oameni să moară temporar, vreme în care rătăcesc prin purgatoriu și infern, ajungînd uneori chiar pînă la porțile paradisiului, după care, într-un sfîrșit, se întorc la viață și povestesc ce au văzut și ce le-a fost dat să trăiască pe lumea cealaltă. Aceste relatări s-au bucurat de o mare și constantă popularitate printre oamenii Evului



Mediu, căci ce putea fi mai important pentru ei decît să audă amănunte cu privire la soarta sufletului după moartea trupului. Exista chiar obiceiul ca prietenii să încheie o înțelegere, conform căreia cel care va muri primul urma să se întoarcă și să-i comunice celui rămas în viață cum o duce pe lumea de dincolo.

Pe scurt, oamenii Evului Mediu nutreau convingerea că existența lor nu se încheia o dată cu moartea. Prin urmare, omagierea unui om la moartea lui exclusiv prin prisma faptelor săvîrșite în timpul vieții era pentru ei pur și simplu inimaginabilă – în contrast cu concepția vechilor scandinavi din perioada precreștină, potrivit căreia morților le rămînea doar faima –, căci pe respectivul îl mai aștepta judecătorul suprem și abia verdictul lui urma să decidă definitiv și irevocabil dacă individul în cauză își bifase existența pămîntească în rîndul păcătoșilor sau al celor drepti. Din această perspectivă, orice altceva se arăta fără importanță, iar faptele pămîntești ale omului nu aveau nici o însemnătate în fața veșniciei : abia la porțile ei urma să se arate cît de „însemnat” fusese sufletul lui.

Ariès remarcă pe drept cuvînt că, în ordinea convingerilor religioase, bilanțul final al unei existențe putea fi făcut abia în ziua Judecății de Apoi ; pînă atunci rămînea deschis. Dar cînd urma să aibă loc Judecata de Apoi ? Conform doctrinei creștine, reîntoarcerea lui Christos, însoțită de învierea morților și de judecata seminției umane la „sfîrșitul veacurilor”, avea să se întîmple într-un viitor impenetrabil oricărui muritor. Data ei îi era cunoscută numai lui Dumnezeu. Între momentul morții unui om și cel al judecății sale la sfîrșitul lumii se întinde o prăpastie temporală de durată infinită. Astfel, viața individului se împarte în două segmente : existența pămîntească, pe de o parte, și evaluarea ei finală, pe de altă parte, acestea fiind despărțite printr-un fel de somn în care se cufundă decedații în așteptarea revenirii Mîntuitorului.

Toate aceste concepții ne sînt cunoscute din teologie. Dar ce semnifică ele, dacă le privim din perspectiva autocunoașterii personalității în Evul Mediu ? După Ariès, pentru aflarea unui răspuns trebuie să descindem în „taințele subterane” ale conștiinței comunității, a societății. În opinia sa, pînă într-o anumită

perioadă, culturii medievale îi este străină ideea unei personalități integrale ca atare. Abia o dată cu moartea individul își descoperă propria individualitate ; abia în acea clipă se petrece „descoperirea individului, în ceasul sau în perspectiva morții se produce conștientizarea propriei identități, a destinului personal în viața de aici și în cea de dincolo”<sup>4</sup>.

Ideea lui Ariès, care întrevește o corelație între concepțiile despre moarte, judecată și procesul de autocunoaștere a personalității, este fără îndoială justă și extrem de promițătoare. Dar modul în care Ariès încearcă să o probeze pe baza materialului concret nu rezistă criticii. Prima eroare a lui Ariès constă în faptul că ignoră straturi importante ale izvoarelor medievale, iar a doua în faptul că persistă în propria teorie a unui progres liniar, în ciuda ideilor sale novatoare.

Vom rezuma în continuare pe scurt opiniile lui Ariès : el pleacă de la supoziția că la începutul Evului Mediu încă nu se formase concepția referitoare la Judecata de Apoi ; în acea perioadă predomina mai degrabă credința că morții aveau să doarmă somnul de veci până la întoarcerea lui Christos. Concepția despre Judecata de Apoi apare abia în secolul al XII-lea sau al XIII-lea, când s-a încetățenit obiceiul de a reproduce pe portalul de vest al catedralelor scene ale Judecății de Apoi. Reflecțiile despre judecata individuală a sufletului omului în clipa morții provin din secolul al XV-lea, dat fiind că abia în această perioadă încep să apară gravuri în lemn și stampe înfățișând o asemenea judecată : lângă muribund se adună îngeri și demoni, care-și revendică reciproc sufletul individului. Către sfârșitul Evului Mediu se însinuează, așadar, în locul Judecății de Apoi vizînd întreaga semînte umană, concepția unei judecăți individuale a omului. Mutația – substituirea „eshatologiei majore” printr-o „eshatologie minoră” – se explică prin amploarea luată de individualism, prin „eliberarea personalității” din lanțurile psihice ale tradiției în psihologia societății. Cam atît despre Ariès.

O analiză mai aprofundată a izvoarelor istorice sugerează însă concluzii sensibil diferite. În primul rînd, ideea Judecății de Apoi este prezentă în creștinism de la bun început. Evangheliile vorbesc atît despre o judecată la „sfârșitul veacurilor”, după

întoarcerea lui Christos (cf. Matei, 24.3 și urm. ; 25.31-46 ; 26.29 ; 13.39 și urm., 49-50 ; 19.28 etc.), cît și despre pedepsele ce-i așteaptă pe păcătoși, respectiv despre recompensele rezervate celor drepți, de care individul urmează să aibă parte neîntîrziat după moarte, după cum îi spune Isus unuia dintre răufăcătorii crucificați o dată cu El : „Adevărat grăiesc ție, astăzi vei fi cu Mine în rai” (Luca, 23.43, cf. 9.27). Iar săracul poposește imediat după moarte în sînul lui Avraam, în vreme ce bogatul ajunge în iad (Luca, 16.22 și urm.). Faptul că Matei se referă la o judecată comună a omenirii după întoarcerea lui Christos, în vreme ce Luca vorbește despre o sentință cu privire la soarta fiecărui suflet imediat după moarte nu i-a contrariat cîtuși de puțin pe primii creștini, deoarece ei trăiau de bună seamă în așteptarea întoarcerii iminente a lui Christos și se credeau oricum în ajunul sfîrșitului lumii.

Separarea concepțiilor despre eshatologia majoră și cea minoră s-a produs abia mai tîrziu ; în perioada de apogeu a Evului Mediu, cele două concepții erau definitiv consacrate, pe măsură ce devenise limpede că sfîrșitul lumii va avea loc într-un viitor mult mai îndepărtat decît se crezuse inițial. Ariès nu are dreptate cînd afirmă că Evul Mediu timpuriu nu cunoștea ideea Judecății de Apoi. Iconografia ne permite să-i reconstituim urmele pînă în secolul al IV-lea, iar în perioada carolingiană se găsesc deja dovezi incontestabile pentru reprezentări ale acesteia. Judecata de Apoi este o constantă fundamentală a conștiinței creștine, încă de la începutul Evului Mediu<sup>5</sup>.

În al doilea rînd, nu trebuie decît să recitim cu atenție pasajele relevante din scrierile lui Grigorie cel Mare, Beda Venerabilis, Bonifaciu, precum și ale altor autori ai secolelor VI-VIII și ai următoarelor pentru a constata răspîndirea în Europa, încă de la bun început, și a concepțiilor despre o Judecată de Apoi individuală. De pildă : lîngă patul de moarte al unui păcătos se adună îngeri și demoni ținînd în mînă catastife cu meritele, respectiv cu păcatele muribundului. După un proces desfășurat după tipicul vremii, sufletul defunctului este repartizat fără întîrziere în compartimentul cuvenit lui de pe lumea de dincolo. Genul literar al *exemplor* didactice (povestiri morale), ce cunoaște o perioadă de maximă înflorire o dată cu secolul al XIII-lea, ne furnizează

în această privință un material deosebit de consistent și interesant. Omul moare și apare în aceeași clipă în fața judecătorului suprem, al cărui verdict îi decide fie damnarea în iad, fie mîntuirea în rai. În lumea de dincolo, atît iadul, cît și paradisul – în pofida opiniei contrare a lui Ariès – își demonstrează din plin funcția ; nici vorbă nu poate fi de somn și pace, după cum stau mărturie numeroasele viziuni și relatările celor decedați temporar despre peregrinarea sufletului prin lumea de dincolo.

Așa cum reiese din exemplele prezentate, nu există nici cel mai mic motiv care să ne facă să acceptăm evoluția conceptelor referitoare la Judecata de Apoi și la lumea de dincolo în lumina sugerată de Ariès. Prin ipoteza liniarității – de la odihna veșnică a morților la Judecată, de la eshatologia colectivă la cea individuală, de la Judecata de la „sfîrșitul veacurilor” la cea din clipa morții –, acest cercetător încearcă să-și fundamenteze propriile idei referitoare la „descoperirea” individualității umane și la evoluția ei ulterioară în cursul Evului Mediu. În realitate, se observă însă că ideile unei Judecăți de Apoi colective, pe de o parte, și ale unei Judecăți de Apoi individuale, pe de altă parte, au apărut o dată cu creștinismul și au circulat de la bun început în paralel : nu eshatologia „majoră” și cea „minoră” au marcat calea prin care credincioșii s-au apropiat de conștientizarea propriei lor identități.

În concepțiile despre moarte se articulează, deși nu întotdeauna cu claritate, anumite atitudini referitoare la personalitate, care pot fi explicate prin „codul cultural”. O dată acceptată această idee, ne vedem nevoiți să recunoaștem : creștinismul s-a orientat de la bun început către personalitate, către o personalitate căreia îi revenea o responsabilitate personală pentru propriul ei comportament. Desigur, această atitudine se exprima în planul teologiei ezoterice cu totul altfel decît în planul existenței cotidiene, unde a suferit o fractură cu totul aparte.

Se pune însă întrebarea : cum coexistau în conștiința individului eshatologia „majoră” și cea „minoră”, cele două idei, ireconciliabile la prima vedere, despre Judecata de Apoi ? Pe cît se pare, contradicția evidentă dintre cele două concepții ne frapează mai curînd pe noi astăzi decît pe credincioșii Evului Mediu.

Cînd intrau într-un lăcaș de cult, privirile lor erau coplesite de statuile înfățișînd Judecata de Apoi, de ornamentul de pe portalul de apus. E greu de spus însă în ce moment anume avea să se petreacă în viziunea lor evenimentul : într-un viitor imediat apropiat sau într-unul incert ? Într-o pildă din secolul al XIII-lea se relatează următoarele : un avocat zace pe patul de moarte înconjurat de colegii de breaslă, cărora le e dat să audă răspunsurile muribundului la întrebările Judecătorului Suprem. Din răspunsuri reiese cu claritate că el se găsește chiar înaintea lui Christos și are parte de propria lui Judecată de Apoi, unde încearcă să se apere de învinuirile care i se aduc. Dintr-o dată strigă : *Appelate !* („Fac recurs ! ”), recurge așadar la o stratagemă juridică pentru a cîștiga timp și a tergiversa sau opri procesul. Dar în cazul de față nu are sorți de izbîndă cu asemenea trucuri, astfel că își dă sufletul cu un ultim strigăt : „Ai întîrziat prea mult cu recursul – sînt osîndit pe vecie ! ”. Cei de față, jucînd oarecum rolul martorilor în procesul Judecății de Apoi, sînt împietriți de groază. Procesul divin are deci loc în clipa morții individului.

O altă pildă : un cleric se săvîrșise din viață. La scurtă vreme după aceea, i se arată prietenului său, conform înțelegerii anterioare dintre cei doi, și-i spune că a fost adus la Judecata de Apoi chiar în ziua morții lui și a sosirii pe lumea cealaltă. Prietenul îl întreabă : „Doar ești un om cu carte. N-ar fi trebuit să te aștepți la asta ? ”. Și care este reacția vizitatorului de pe lumea cealaltă ? El răspunde : „Ce puțin ajutor mi-a fost toată învățătura mea”. Un răspuns frapant ! Biserica propagă doctrina Judecății de Apoi la „sfîrșitul veacurilor”, iar experiența personală a unuia întors de pe lumea cealaltă afirmă contrariul. Cel mai interesant ni se pare însă faptul că autorul pildei nu adoptă o poziție categorică față de această contradicție ; lui însuși nu-i este limpede de care parte se găsește adevărul, într-o dispută care lasă să se întrevadă preț de o clipă una dintre dihotomiile fundamentale ale conștiinței religioase din timpul Evului Mediu.

Conceptiile despre cele două judecăți – judecata asupra sufletului individual (imediat după moarte) și cea asupra întregii omeniri (după întoarcerea lui Christos) – interferează în una și aceeași conștiință. După cum am văzut, existența completă,

încheiată a individului este pur și simplu de neconceput, conform doctrinei teologice oficiale, înaintea venirii Judecății de Apoi, iar personalitatea nu este nici sub aspect temporal, nici sub aspect substanțial ceva împlinit. Prin urmare, nici comportamentul ei nu poate primi o apreciere definitivă înaintea momentului respectiv. Mai mult, pronunțarea unei sentințe nu revine oamenilor, ci constituie prerogativa exclusivă a Judecătorului Suprem. Dar, în același timp, în conștiința omului medieval pîlpîie și o a doua idee : verdictul asupra personalității unui om coincide cu clipa morții și prin aceasta se încheie existența sa. Contradicția este evidentă.

Conștiința religioasă nu se teme însă de asemenea contradicții. Ea contopește în mod miraculos cele două eshatologii, astfel că din una se întrezărește cealaltă. O importanță deosebită în contextul problemei personalității o are următorul aspect : omul este pus într-o situație în care propria sa istorie de viață se împletește cu procesul istoric universal pe care acest om îl trăiește simbolic, ca istorie sacră. Prin intermediul Bisericii și în liturghie el își descoperă integrarea personală în această istorie, căci fiecare făptură umană, fie ea oricît de neînsemnată sau nevrednică, ocupă un loc bine stabilit în cadrul ei. La intersecția dintre istoria personală și cea universală, fuziunea dintre eshatologia „minoră” și cea „majoră” devine nu numai posibilă, ci de-a dreptul inevitabilă. Altminteri cum ar putea fi oare concepută simultaneitatea dintre profilarea personalității umane și integrarea ei în fluxul timpului istoric ?

## Capitolul V

# **Autobiografia : spovedanie sau justificare ?**

În căutarea personalității umane, cercetătorul își îndreaptă desigur atenția și asupra „autobiografiilor” izvorâte de sub pana autorilor ecleziastici. În opinia lui Misch, autobiografia a înregistrat o evoluție alertă în Evul Mediu. Într-adevăr, din epocă ne provin o serie întreagă de lucrări ale căror autori menționează într-un fel sau altul fapte din biografia lor personală, zugrăvesc mai amănunțit anumite episoade ale vieții lor și nu se feresc să-și prezinte chiar trăirile sufletești ; în unele cazuri se naște impresia că intenția lor de a-și dezvălui universul lăuntric este chiar foarte conștientă și hotărâtă.

Numai că autorii Evului Mediu nu sînt îndeobște dispuși – sau chiar capabili – să-și înfățișeze existența într-o manieră logică și sistematică. În această privință, scrierile examinate de Misch se deosebesc fundamental de autobiografiile lumii moderne. Dacă dorim să extindem noțiunea de „autobiografie” și asupra lucrărilor similare din acea perioadă, se impune să ținem seama de restricția că avem de-a face cu niște autobiografii foarte specifice, ale căror autori urmăresc obiective speciale, dacă ar fi să judecăm după orientarea și tonul operelor lor ; toate acestea reclamă din partea noastră o atenție intensă față de particularitățile respectivelor scrieri. Datorită prezenței consistente a motivelor confesionale și penitențiale, Mihail Bahtin le numește „confesiuni justificative”. Evul Mediu, susține Bahtin, nu cunoștea încă „valorile biografice”. O asemenea atitudine față de propria existență s-a constituit abia către sfîrșitul Evului Mediu<sup>1</sup>.

Totuși, particularitățile și „precaritatea” confesiunilor și biografiilor medievale nu le diminuează deloc importanța ca prețioase mărturii ale personalității. Primele „experimente autobiografice” apar în Europa Occidentală, în secolele al X-lea și al XI-lea<sup>2</sup>, dar ele nu depășesc ipostaza excepțiilor; într-un număr ceva mai consistent le întâlnim abia în literatura secolelor al XII-lea și al XIII-lea.

Perioada de apogeu a Evului Mediu suscită tot mai mult atenția medievistilor din două motive strâns legate între ele.

În primul rînd, Europa Occidentală începe să iasă din starea caracteristică societăților tradiționale și se orientează mai limpede și mai decis decît în perioada anterioară către forțe evolutive care-i permit să joace un rol pregnant în istoria universală. Desigur, aceste forțe se prefigurează deja în epoca precedentă: în moștenirea Antichității și în cea a creștinismului care își continuă evoluția pe substratul barbar al lumii germanice. Factorul decisiv pentru transformarea istorică din secolele al XII-lea și al XIII-lea se va dovedi sinteza celor două elemente.

În al doilea rînd, în această perioadă sporește simțitor numărul izvoarelor de care dispune cercetarea, o situație care-și are la rîndul ei originea în transformările istorice. Conținutul izvoarelor literare s-a modificat, dîndu-ne posibilitatea să înțelegem mai bine universul interior al omului. Dacă înainte el ne era ascuns, acum putem distinge în spatele clișeele literare și al gestului ritualic al religiei din Evul Mediu timpuriu o serie de fenomene care indică accentuarea introspecției individului și ne îndreptățesc supoziția că individul dobîndise în cadrul grupului o anumită autonomie, fie ea și parțială.

Interesul cercetătorilor este mai cu seamă atras de importanța crescută a spovedaniei o dată cu începutul secolului al XIII-lea, datorată instituirii obligativității ei anuale de către cel de-al IV-lea conciliu de la Lateran, din anul 1215. Spovedania regulată, individuală și confidențială presupunea ca fiecare credincios să se supună unei analize de sine și să-și examineze comportamentul atît ca păcătos, cît și ca bun creștin. În realitate, îndeplinirea practică a acestei îndatoriri se dovedea cel mai adesea departe de o autentică scrutare a conștiinței credinciosului, astfel că s-a



ajuns la o profanare a sacramentului spovedaniei și penitenței – pe de o parte, deoarece marea masă a credincioșilor nu era nici capabilă, nici dispusă să întreprindă o atare autoanaliză, pe de altă parte, pentru că numeroși duhovnici nu erau ei înșiși în stare să le ofere asistență ; rezultatul a fost că spovedania a degenerat într-o uzanță pur formală. Cu toate acestea, a fost consacrat un principiu, iar impunerea lui marchează o etapă importantă în evoluția religiozității creștine.

Tendința aprofundării de sine a individului constituie produsul interacțiunii mai multor forțe de natură socială și intelectuală. Perioada de apogeu a Evului Mediu este epoca unei cruciale transformări a relațiilor și raporturilor sociale, în direcția afirmării unor structuri sociale mai complexe. Autorii ecleziastici se confruntă mai acut ca niciodată cu problema societății ca întreg și cu subiectul interdependenței componentelor ei individuale în cadrul întregului social. Pe plan fizic, profesional, dezvoltarea meșteșugurilor și a comerțului solicită din partea indivizilor mai multă inițiativă personală și o planificare mai bine chibzuită a acțiunilor decât fusese necesar în agricultură. Deși viața le oferă mai cu seamă în mediul urban posibilități mai numeroase și mai propice de a se pune în valoare, ea îi confruntă totodată, pe fiecare în parte, cu exigențe superioare. Pe plan psihic, spiritual și intelectual, oamenilor li se cere să înțeleagă că, în locul lumii cu care erau obișnuiți, al tradițiilor consacrate, al datinilor consfințite o dată pentru totdeauna și al ritualurilor magice, începe să se instituie o lume în care acțiunile dictate de rațiune joacă un rol din ce în ce mai mare. Credința în miracole a supraviețuit, dar ea s-a asociat – cel puțin în conștiința celor instruiți – cu concepția unei legități a evoluției naturale. Un autor german, scriind în jurul anului 1100 sub pseudonimul Theophilus, făcea deja apel în tratatul său intitulat *De diversis artibus* (*Despre diferitele abilități*), după alte surse *Schedula diversarum artium* (*Listă a diferitelor abilități*), un compendiu de diferite regulamente profesionale și instrucțiuni pentru meșteșugari, în primul rînd la rațiunea umană.

În cele ce urmează, vom ajunge să ne referim la celebre capete luminate din secolul al XII-lea, precum Abélard și abatele Suger. Să menționăm însă din capul locului o particularitate a

stilului comun majorității autorilor : în operele lor vom căuta zadarnic, în descrierea diverselor evenimente și întâmplări, date și cifre exacte. Ei se mulțumesc cu formulări generale, vagi, de genul „o mulțime”, „cîțiva”, „odinioară”, „după cîteva luni” ș.a.m.d., înscriindu-se în linia tradițională a tratamentului medieval rezervat numărului, ce se repercutează fie în absența cu desăvîrșire a cifrelor în texte, fie în prezența lor ca valori cu totul ficționale, fără nici o legătură cu realitatea. Importanța acurateței cifrice și cronologice va spori însă treptat. În secolul al XIII-lea apar lucrări vizibil influențate de categoria numărului și a măsurii : Fra Salimbene din Parma – care va face, la rîndul său, obiectul unei expuneri mai detaliate pe parcursul studiului nostru – manevrează deja, cu o dezinvoltură suverană, cifre și date exacte ; mai mult, în relatarea consacrată scufundării flotei pisane de către genovezi, el ține să atragă atenția că preferă să se abțină de la pomenirea unor cifre pînă nu-i parvin date mai credibile. Pe bună dreptate, se vorbește de apariția unei „mentalități aritmetice” în această perioadă<sup>3</sup>.

Scrisul și cititul constituiau, ca și înainte, un privilegiu rezervat unei minorități restrînse, formate mai cu seamă din clerici. Totuși, cultura scrisă începe să-și pună o amprentă din ce în ce mai puternică, chiar și asupra gîndurilor acelor care nu știu să scrie și să citească<sup>4</sup>. Noile necesități sociale, politice și economice reclamă înființarea de școli – nu numai pentru cler, ci și pentru mirenii. Într-o lume ce se întemeia încă pe viziunea religioasă, se produce gradat o reorientare a raportului dintre credință și gîndire : se nasc fundamentele scolasticii bazate pe logică, iar teologia adoptă metoda riguroasă a analizei conceptelor cu care operează. Oamenii percep și organizează spațiul într-un mod nou ; prin extensie, se modifică totodată raportarea lor la dimensiunea temporală și atitudinea față de timp. La cumpăna dintre secolele al XIII-lea și al XIV-lea, pe clopotnițele bisericilor încep să apară primele orologii mecanice.

Factorul decisiv al tuturor mutațiilor din viața spirituală poate fi considerat procesul de reconfigurare și reorganizare din cadrul grupurilor sociale. O dată cu diversitatea acestora sporește și numărul lor, dar aspectul cel mai important se arată a fi următorul : membrii lor nu mai sînt înghițiți, „fagocitați” de grup, ci se

individualizează în interiorul granițelor grupului de care aparțin. În plus, lor li se mai oferă acum și posibilitatea alegerii între comunități „concurente”. În aceste condiții, accentuarea conștiinței individuale de sine se dovedește inevitabilă.

Dintre autorii secolului al XII-lea citați mereu printre „clasicii” explorării universului interior al individului și ai descifrării secretelor făpturii sale spirituale se remarcă Pierre Abélard și Guibert de Nogent. Marele filozof, „părintele scolasticii”, și starețul unei mănăstiri benedictine provinciale au devenit un fel de modele clasice pentru procesul „descoperirii individualității” în Evul Mediu. În ciuda diferențelor care-i despart, pe cei doi îi unește faptul că ambii – fiecare în felul său – au resimțit nevoia, chiar obligația de a lăsa în urmă o descriere a propriei vieți.

În ce măsură ne deschid însă operele lor calea către modalitatea în care autorii se percepeau ca personalități ? Răspunsul nu e deloc simplu, deoarece în literatura medievală „paravanul retoricii” se interpune aproape întotdeauna implacabil între autor și opera sa – chiar și atunci când acesta își proclamă ritos disponibilitatea către spovedanie, sinceritatea și intenția de a-i permite cititorului accesul în universul său interior. Stilul autorului, ce ar trebui de fapt să-i dezvăluie gândurile și sentimentele, se dovedește astfel în același timp o piedică de natură să sustragă privirilor noastre adevăratele sale intenții și caracterul lui : locurile comune, clișeele, citatele din „autorități”, expresiile stereotipe de smerenie și căință, precum și alte formule retorice concură la formarea unei nebulozități care ne refuză accesul la straturile profunde ale adevăratei lui personalități umane și la motivațiile sale<sup>5</sup>.

Un exemplu deosebit de elocvent ni-l furnizează opera lui Ratherius (cca 890-974), episcop de Verona. Acest prelat erudit, care a avut parte de o existență zbuciumată, a lăsat în urma sa mai multe scrieri cu caracter confesional și penitențial. Totuși, analiza lor nu ne este de nici un folos în încercarea de a-i contura individualitatea, pur și simplu cotropită de hățișul formelor retorice. Firește, Ratherius reprezintă un caz extrem, dar unul din care se desprinde regula generală.

Pentru a-și exprima sentimentele sau pentru a descrie o situație concretă de viață, trăită personal, el se refugiază la adăpostul asimilării propriei persoane cu personaje din trecutul lumii antice,

al Vechiului Testament sau al istoriei creștine. Această asimilare nu exprimă o simplă comparație, ci un demers cu mult mai semnificativ și mai esențial: el își identifică propriul eu cu obiectul comparației, dizolvându-se în figura respectivă. În strădania de a-și reconstitui propriul caracter din „frânturile autorităților”, „un subiect își aduce aminte de sine în altul”<sup>6</sup>.

## Guibert de Nogent

Guibert de Nogent (cca 1053-1125) a lăsat în urma sa, printre multe altele, o operă intitulată *De vita sua, sive monodiae* (*Despre viața proprie sau Monodii*) (o monodie este un cântec pe o singură voce, solo sau amplificată de un ansamblu la unison). Mulți savanți văd în această operă o autobiografie, deci ea prezintă un interes deosebit și pentru tematica noastră.

Să începem cu critica lui Guibert la adresa cultului relicvelor. Oamenii de știință care îl consideră pe Guibert întemeietorul cercetării moderne a izvoarelor ignoră adesea că acest autor dă glas în tratatul său *De pignoribus sanctorum* (*Despre relicvele sfinților*)<sup>7</sup> unei atitudini foarte sceptice față de cultul relicvelor, în vreme ce, pe de altă parte, în *De vita sua* înșiră zeci de povestiri miraculoase, printre care și unele în care este vorba de vindecări miraculoase datorate relicvelor, fără să manifeste nici cea mai mică umbră de îndoială față de autenticitatea lor. Prin urmare, critica lui Guibert nu este îndreptată contra cultului sfinților și relicvelor ca atare, ci contra abuzului practicării lui. Asemenea altor autori ai Evului Mediu, Guibert era îngrijorat de amploarea pe care o luase cultul relicvelor ce scăpase de sub controlul Bisericii. El nu avea absolut nimic de obiectat împotriva cultului în sine, după cum o dovedește relatarea din lucrarea *De vita sua*, dedicată călătoriei întreprinse de niște călugări francezi în Anglia. Acești călugări purtau cu sine relicve și le demonstau eficiența în spectacole publice pentru a colecta fondurile necesare reconstrucției lăcașurilor sfinte și sanctuarelor din Laon, distruse de o răzmeriță iscată în oraș. Când călugării – care nu apucaseră să părăsească încă teritoriul Franței – au expus într-o mănăstire un

dinte de lapte al lui Isus, iar într-o alta, cordonul său ombilical și prepuțul rămas după circumcizie, Guibert a protestat energic împotriva unor asemenea „relicve”, întrucât – făcînd abstracție de reacțiile sale foarte virulente în legătură cu autenticitatea lor – ele nu-și meritau nici pe departe adorația, de vreme ce în copilărie Isus încă nu putea fi considerat Christos, fiul lui Dumnezeu și Mîntuitorul.

Nu există însă nici cel mai mic motiv pentru a-l considera pe Guibert un „om nou, modern” sau un „raționalist”, de anvergura unui Rabelais, Calvin sau Voltaire, așa cum a făcut-o Abel Lefranc. Scepticismul lui Guibert este unul pur selectiv, iar el citează fără urmă de dezaprobare miracolele care sînt pe gustul lui și de care nu se îndoiește<sup>8</sup>. În mod interesant, acei savanți care se opun pe bună dreptate ideii unei modernizări a concepțiilor lui Guibert și care pledează pentru „reintegrarea” lui în contextul mentalității medievale comit aceeași eroare. John E. Benton ajunge, în urma respingerii interpretării lui Lefranc, la o explicație de inspirație freudiană a psihologiei lui Guibert, descoperind în ea un sentiment exagerat de culpabilitate, dublat de „teamă de mutilare sexuală și distrugere”, și își susține opiniile cu citate din „autobiografia” lui Guibert. Benton găsește o corelație între „complexul psihic” și critica lui Guibert la adresa exceselor sexuale ale nobilimii contemporane ; în menționarea în autobiografie a sancțiunilor cu care a fost educat micul Guibert de către învățătorul său, Benton vede simptome ale dezechilibrului psihic, iar faptul că Guibert își descrie visele este interpretat de Benton ca expresie a unor „tendințe homosexuale”. El subliniază rolul decisiv al mamei și al „concepțiilor ei sexuale puritane” în edificarea psihicului viitorului abate, care a trebuit să crească din cea mai fragedă copilărie fără tată – în treacăt fie spus, acesta suferise cîțiva ani de-a rîndul de impotență în relația cu soția sa. Dacă la toate astea se mai adaugă și „narcisismul” lui Guibert, ni se înfățișează o „teamă irațională de pedeapsă, moarte și mutilare (autocastrare)” de toată frumusețea. Pentru Benton, eroul scrierii *De vita sua* este „un om cu devieri psihice”<sup>9</sup>.

Am insistat cu atîtea amănunte asupra evaluării psihologice, în fapt mai curînd psihopatologice, a personalității lui Guibert de Nogent deoarece ea nu reprezintă un caz izolat, dimpotrivă,

articulează un simptom destul de răspîndit privind modul în care se înțelege să se facă aprecierea justă a unei personalități din Evul Mediu, punînd-o pe calapodul epocii moderne. În vreme ce la cumpăna dintre secolul al XIX-lea și secolul XX era o practică frecventă ca un filozof sau un scriitor al acelei epoci îndepărtate să fie măsurat în funcție de criteriile ideologice ale perioadei moderne, precum scepticismul, raționalismul sau ateismul, în epoca noastră s-a instaurat moda de a se căuta complexe sexuale în conștientul și, mai ales, în subconștientul acestor indivizi. Se uită însă mereu că este inadmisibil ca un individ din secolul al XII-lea să fie trecut pe canapeaua psihianalistului pentru a i se penetra astfel straturile cele mai intime ale sufletului. Toate încercările de a interpreta textele medievale cu mijloace de natură freudiană sînt, de la bun început, sortite inevitabil eșecului din cauza diletantismului lor.

Guibert se referă, în tradiția Sfîntului Pavel (Romani, 7.22), la *interior homo* („omul lăuntric”) din făptura sa, care se opune propriei sale persoane păcătoase, așa-numitei *persona ad saeculum idonea* („persoanei orientate către lumea exterioară” – de fapt, „persoana aptă pentru lume”). Conștientizarea acestei opoziții este sursa permanentului „disconfort psihic” resimțit nu numai de Guibert, ci descris și de alți autori ecleziastici ai secolelor al XI-lea și al XII-lea. Multe din trăsăturile psihice considerate de Benton simptome ale anormalității psihice a lui Guibert trebuie mai curînd interpretate drept caracteristici specifice situației religios-culturale a epocii sale. Particularitățile aparente ale psihicului lui Guibert se încadrează astfel fără dificultăți în imaginea generală a contradicțiilor și conflictelor morale ce-și au rădăcina în doctrina naturii păcătoase a omului, cît și în teama de judecata lui Dumnezeu și de pedeapsa inevitabilă.

Lucrarea *De vita sua* a lui Guibert de Nogent<sup>10</sup> constă din trei cărți ; prima este într-adevăr consacrată descrierii vieții sale, mai precis fazei de început, pînă la consacrarea sa ca abate al mănăstirii din Nogent. Guibert se adresează aici Creatorului, căruia îi relatează povestea anilor săi de tinerețe. Este un soi de confesiune existențială. „Mărturisesc în fața slavei Tale, Doamne, nenumăratele mele rătăcirii”, sînt cuvintele cu care își începe lucrarea.

Dar o asemenea confesiune presupune introspecția, astfel că Guibert continuă : „Cunoscîndu-mă pe mine însumi, m-am străduit să Te cunosc și, apropiindu-mă de Tine, nu mi-am pierdut conștiința propriei persoane”. Specia literară a confesiunii pretinde din partea autorului respectarea anumitor reguli referitoare la prezentarea propriei persoane : în centrul tuturor expunerilor se găsește mărturisirea păcatelor sale și căința pentru ele ; prin urmare, și Guibert zăbovește îndelung asupra gândurilor și acțiunilor sale necurate, pe care le descrie amănunțit. Într-un alt loc, revine la motivul care l-a împins să scrie această carte și subliniază că nu este vorba nici de mîndrie, nici de deșertăciune, ci de dorința de a pune în practică o căință activă : prin istorisirea acelor *fortunae et infortunia* („izbînzi și eșecuri”) ale sale, vrea să fie de folos celorlalți oameni.

Dar referința la obiectivele moralizatoare urmărite de Guibert constituie mai curînd un tribut adus tradiției literare. Prin intermediul prezentării detaliate a copilăriei și tinereții, Guibert încearcă în mod cît se poate de evident să-și elucideze mental acest capitol dificil al vieții și să pună ordine în haosul trăirilor sale corespunzătoare perioadei respective.

Descrierea unei copilării, așa cum o întreprinde Guibert, constituie însă un fenomen unic pentru acea vreme : el este fiul unui cavaler care a murit în captivitate pe cînd Guibert era încă la o vîrstă foarte fragedă, astfel că nu și-a cunoscut niciodată tatăl. În mod curios, autorul nu consideră necesar să menționeze în prezentarea copilăriei sale – care ocupă de altfel un spațiu mult mai mare decît înfățișarea celorlalte etape din viața sa – data și locul nașterii sale sau numele tatălui (numele tatălui va fi pomenit mult mai tîrziu, în contextul relatării unei viziuni a mamei sale care comunica cu spiritul soțului decedat, adresîndu-i-se cu numele de Ev(u?)rardus, lucru interzis de altfel, deoarece locuitorii lumii de dincolo nu au parte de nici un nume). Și mai surprinzător este însă faptul că el nu amintește nici măcar numele mamei, deși fusese profund atașat de ea și revine neîncetat în gândurile sale la figura maternă. Celelalte rude ale sale rămîn de asemenea anonime. Trebuie să considerăm acest lucru drept atitudinea recomandată unui călugăr care, la despărțirea de lume, și-a secționat

interior toate legăturile familiale? Fratele lui slujește în aceeași mănăstire, dar numele lui nu se regăsește nicăieri – de altfel, în lucrare nu transpare nici un indiciu referitor la relația dintre cei doi; tot ceea ce ne este dat să aflăm se rezumă la cuvintele lui Guibert, conform cărora fratele său își merită pedeapsa primită după moarte.

Circumstanțele nașterii sale i-au prefigurat destinul ca prelat și autor ecleziastic. Mariajul părinților săi n-a avut parte vreme de șapte ani de copii, deoarece o rudă răuvoitoare a mamei a săvârșit un *maleficium* (o „vrajă rea”) care a împiedicat perechea conjugală de la consumarea căsătoriei, astfel că mama a rămas virgină. Când perspectiva de a rămîne fără moștenitori a devenit mult prea îngrijorătoare pentru rudele tatălui lui Guibert, ele au pretins desfacerea căsătoriei și călugărirea lui, în scopul de a-și însuși posesiunile sale. Abia atunci s-a reușit dezlegarea vrăjii, și micul Guibert s-a ivit pe lume. Părinții săi au făcut legământ să-l închine pe băiat lui Dumnezeu, astfel că el nu a participat nici măcar la jocurile rezervate îndeobște unei mlădițe cavalierești; nu s-a dedicat practicilor cavalierești, ci studiilor. Mama, care a exercitat cea mai puternică influență în evoluția sa, i-a găsit un învățător, altminteri nu foarte instruit. Învățătorul i-a impus tînărului o disciplină de fier, iar pentru că îl iubea pe băiat, l-a pedepsit adesea cu o asprime exagerată. Cu toate acestea, a cultivat în el dragostea pentru știință, iar Guibert mărturisește că ar fi rămas credincios acestei iubiri chiar și sub amenințarea cu moarte.

El se învinovățește că rîvna sa pentru învățătură nu a avut inițial mobiluri onorabile, fiind animată de vanitate. O plăcere deosebită îi provoca elaborarea de mici lucrări în care îl „imita pe Ovidiu” și „folosea expresii nepotrivite și lipsite de rușine”, motiv pentru care dascălul său a fost admonestat într-o viziune onirică. De altfel, își continuă Guibert autoînvinovățirea, nu frica de Dumnezeu, nici rușinea și nici măcar această viziune nu i-au redat dreapta judecată și nu l-au lecut de scrierea unor astfel de cîntece – se prea poate ca ele să fi fost imitații ale cîntecelor goliardice. Dar în cele din urmă, după tipicul hagiografiei, se ajunge la convertirea păcătosului, iar el revine pe calea virtuții și a adevărului. De acum înainte, tînărul se consacră unor



îndeletniciri mult mai demne și mai serioase : scrie comentarii la Sfînta Scriptură și studiază operele lui Grigorie cel Mare și ale altor autori venerabili din trecut, pe care le interpretează „alegoric, moral și anagoric”. Activitățile sale vrednice de laudă sînt sprijinite și încurajate de către Anselm din Laon, abatele mănăstirii Bec și viitorul arhiepiscop de Canterbury, iar Guibert nu scapă prilejul să dea de înțeles cititorului că numeroasele vizite primite de la faimosul teolog se datorau în primul rînd contactului lor intelectual.

Revenind cu gîndul la mama sa<sup>11</sup>, Guibert notează că, deși ea nu știa să scrie sau să citească, era foarte evlavioasă. Mai mult decît orice se temea de pierzania sufletului, astfel că se spovedea neîncetat și făcea penitență plină de devoțiune pentru păcate a căror gravitate numai Dumnezeu o știa. Această frică i-a inoculat-o cît se poate de limpede și fiului ei : ea este cauza – și nu prezumtivele complexe freudiene – numeroaselor coșmaruri înțesate de diavoli și demoni care-l bîntuiau cu regularitate.

Viziunile ce joacă un rol proeminent în viața sufletească a oamenilor din acea epocă reprezintă, prin urmare, o componentă inseparabilă în descrierile vieții lor, fie că este vorba de viețile sfinților sau de confesiunile autobiografice ale mirenilor. Această formă literară constituia un instrument tradițional pentru prezentarea universului interior al individului, în ea se exprimă încercările sale de descoperire a sinelui. Experiențele sufletești ale monahilor Evului Mediu, menționate într-o serie de biografii, sînt aproape identice între ele, fie că aparțin penei lui Raoul Glaber, lui Othlo din St. Emmeran sau lui Guibert de Nogent. Viziunile marchează îndeobște momente esențiale din existența unui individ, constituind tot atîtea repere pe drumul convertirii sale. Autobiografia lui Guibert abundă în relatarea unor asemenea episoade, ce se întind pe nici mai mult, nici mai puțin de o jumătate de secol ; o parte dintre ele provin chiar din viața lui, celelalte se referă la mama sa ori la alți oameni<sup>12</sup>. Viziunile dezvăluiau tainele lumii de dincolo și din acest motiv exercitau o influență covîrșitoare asupra existenței și personalității individului. În ele se reflectau anxietățile și stările lui depresive cele mai diverse, impulsurile și dorințele reprimite, pe care nu

îndrăzne să și le mărturisească în chip deschis. Decodarea viziunilor, de al căror sens ascuns vizionarul însuși nu era adesea cîtuși de puțin conștient, se dovedește o întreprindere deloc ușoară.

Succesul lui Guibert pe tărîmul științei i-a atras invidia și antipatia confrăților, eclipsați de departe nu numai de volumul cunoștințelor sale, ci și de setea lui de cunoaștere. El s-a văzut confruntat cu ostilitatea călugărilor (mergînd pînă la agresiune fizică), precum și a demonilor, dar și-a găsit de fiecare dată scăparea sub protecția Sfintei Fecioare. Meritele și erudiția lui îi aduc, la o vîrstă cuprinsă între 40 și 50 de ani, numirea în fruntea mănăstirii din Nogent, în apropiere de Laon, o mănăstire nu foarte importantă, dat fiind că fusese înființată de puțină vreme. Cu acest eveniment se încheie practic autobiografia lui Guibert, căci în a doua carte a lucrării *De vita sua* autorul se ocupă de toate lucrurile posibile, mai puțin de propria persoană. Cartea zugrăvește în amănunt mănăstirea ce-i fusese dată spre îndrumare, dar nu conține absolut nici o referire la călugării din subordine.

În ea găsim însă numeroase povestiri miraculoase despre forțele răului care se amestecă neîncetat în viața oamenilor, nedîndu-se în lături de la a tulbura pînă și liniștea călugărilor. Cînd demonii pun stăpînire pe oameni, par să îi prefere pe cei grași și bogați, deoarece întrezăresc în ei făgăduința unei hrane considerabile. Unii demoni se mulțumesc să le joace oamenilor o simplă festă ; există însă alții mult mai malefici, care aduc mari necazuri bieților muritori.

Foarte curînd iese la iveală și antisemitismul lui Guibert : el menționează un evreu care, sub paravanul medicinei, se îndeletnicea în fapt cu *maleficia* („magia neagră”). Evreul i-a facilitat întîlnirea cu diavolul unui călugăr doritor de a deprinde arta magiei. Drept răsplată, diavolul a solicitat ca monahul să-și renege credința în Isus Christos ; mai mult, a pretins din partea lui o ofrandă constînd în sperma acestuia, „cel mai de preț bun al trupului”. Guibert nu se rezumă doar să reia diversele anecdote despre perfidia și aplecarea către intrigă a evreilor, el se referă cu nedisimulată simpatie și la pogromuri : cu prilejul participării la o cruciadă, la Rouen s-a strîns o mare mulțime de oameni. Foarte curînd, printre cei adunați acolo s-a iscat un murmur : „Vrem să

ne ducem în țări îndepărtate ca să luptăm împotriva dușmanilor lui Dumnezeu. Dar chiar aici, sub nasul nostru, își duc traiul o mulțime de evrei, cei mai neîmpăcați vrăjmași ai Domnului ! ”, și cu aceste vorbe mulțimea a dat năvală asupra evreilor. Femei, bărbați, copii, bătrâni au căzut cu toții pradă furiei necruțătoare a mulțimii. Au scăpat cu viață doar cei care s-au dezis de credința strămoșească, „descotorosindu-se de firea lor păcătoasă”.

Autorului nostru – a cărui fervoare naționalistă nu poate fi pusă la îndoială în lumina următorului citat : „Francezii sînt un popor nobil, inteligent, războinic, generos și elegant” – îi displac însă nu numai evreii. Nici față de germani nu nutrește o simpatie deosebită, fiind, în orice caz, încredințat că ei nu fac nici pe departe față comparației cu francezii. Guibert se arată indignat de cuvintele unui arhidiacon din Mainz, care i-ar fi desemnat depreciativ pe francezi cu apelativul *Francones* (prin urmare, franci de origine germană). Dar el nu se jenează cituși de puțin să-i adăpostească pe demonii uneia dintre povestirile sale diabolice printre *Scoti* (scoțieni). În Europa Occidentală există o singură religie creștină, dar mai multe națiuni, iar afirmarea conștiinței proprii îmbracă forma laudei exagerate de sine în detrimentul vecinilor.

Guibert este în general foarte reținut, ca să nu spunem zgîrcit cu aprecierile favorabile la adresa personajelor prezentate : în descrierea indivizilor cunoscuți de-a lungul vieții predomină culorile întunecate. Deși, pe de o parte, lumea mundană exercită asupra lui o mare putere de atracție, pe de altă parte, ea reprezintă pentru el un pericol. Polaritatea dintre atracție și respingere poate fi sesizată în toate volumele scrierii *De vita sua*.

Pe Guibert îl caracterizează o pronunțată conștiință a temporalității. Viața nu se epuizează în imediat, timpul aduce cu sine schimbări. Odinioară, scrie el, nobilii erau generoși și ospitalieri, iar moravurile lor erau mai aspre. Chiar în vremea tinereții sale, femeile aveau purtări pline de modestie și bună-cuviință, pe cînd acum s-a instaurat debandada moravurilor : o doamnă fără amant se simte nefericită. Veșmintele extravagante sînt acum la ordinea zilei, iar morala a decăzut jalnic, în special în rîndul claselor privilegiate. Plîngerile pentru deriva moralei și suspinele după

„vremurile bune de odinioară” sînt locuri comune în literatura ecleziastică și monahală a epocii. Totuși, Guibert vede în dinamica epocii nu doar involuție, ci și progres: el recunoaște de pildă că, la vremea cînd își scrie lucrarea *De vita sua*, gradul general de cultură avansase cu mult.

Relevant se arată și un alt aspect. În vreme ce în *Gesta Dei per Francos* (*Înfăptuirile lui Dumnezeu prin francezi*) Guibert se referă la cruciadă ca la un eveniment de o însemnătate fără egal, în *De vita sua* o trece cu totul sub tăcere, omițînd de asemenea orice posibile legături dintre acest eveniment și propria viață. Nu se poate exclude însă probabilitatea ca autorul să fi participat în persoană la conciliul de la Clermont din anul 1095, cu ocazia căruia papa Urban al II-lea lansase chemarea la cruciadă. Totuși, respectivul episod nu se regăsește deloc în autobiografia sa.

Repet, cartea a doua a „autobiografiei” nu mai conține în fapt nici un element autobiografic. Asemenea contemporanului său mai tînăr Suger, abatele mănăstirii Saint-Denis, a cărui personalitate pare să se dizolve într-o anumită măsură în angajamentul față de abație, Guibert uită la rîndul său să se mai refere la propria persoană. Descrierea mănăstirii Nogent, reliefa rolului ei istoric, enumerarea ctitorilor de terenuri și autorilor de dăni, zăgrăvirea vechilor cripte de familie conservate în incinta mănăstirii și mai ales relatările celor mai diferite miracole și viziuni pun cu totul în umbră persoana propriu-zisă a lui Guibert. Toate acestea ne prezintă un tip de conștiință foarte specific, diferit de cel al omului epocii moderne: individul absorbit de mediul său. „Optica narativă” a autorului este în așa fel structurată încît propria lui figură, destul de vizibilă la început, se estompează tot mai mult pe măsură ce timpul narațiunii se apropie de timpul redactării propriu-zise a lucrării, pierzîndu-se spre final aproape complet în ceață.

În al treilea volum al operei, figura lui Guibert părăsește definitiv spectrul narativ. Personajele principale sînt orașul Laon, episcopii responsabili de guvernarea improprie (chiar dezastuoasă) a obștii și conflictul sîngeros care a luat naștere între ei și locuitorii orașului. Partea vinovată de conflict e identificată de Guibert – în ciuda antipatiei lui nedisimulate față de comuna

proclamată de orășeni, *communio autem novum ac pessimum nomen* („comună – o denumire nouă și pe deasupra rău prevestitoare”) – în clerul local depravat, ariviști provenind din aristocrația laică, nesuferiți Domnului. Guibert zugrăvește un tablou neobișnuit de însuflețit și dinamic al revoltei din anul 1112 care a culminat cu asasinarea episcopului Gaudry, a familiei și anturajului său, precum și cu incendierea palatului episcopal și a catedralei. În haosul care a urmat, Laon a fost mai întâi jefuit de țărani, iar apoi de nobili. Soarta orașului fusese prevestită de tot soiul de viziuni și semne fatidice, cum ar fi, de pildă, nașterea unui băiat cu două capete. De altfel, singura dată considerată demnă de a fi pomenită pe parcursul scrierii sale se referă la declanșarea revoltei orășenilor din Laon.

Nu avem însă cum să nu îi recunoaștem lui Guibert o anumită calitate : spiritul său de observație, care transpare din descrierea numeroaselor scene la care a fost martor ocular. Dar chiar și în cazurile în care se sprijină pe afirmațiile altor martori sau pe zvonuri, el face dovada unei neobișnuite măiestrii în caracterizarea participanților la evenimentele dramatice, deși, mă văd nevoit să repet, caracterizarea este îndeobște depreciativă. Prin fața cititorului se perindă un șir pestriț alcătuit din tot soiul de nemernici proveniți din rîndurile oamenilor simpli, dar și din rîndurile aristocrației și ale înaltului cler. Deosebit de amănunțit îi prezintă pe ereticii din secta maniheenilor, cărora le atribuie cele mai odioase acte profanatoare. (Asemenea acuzații abundă în scrierile autorilor ecleziastici ai epocii, ele marchează o regulă respectată cu strictețe și reiterează învinuirile de comploturi dușmănoase, de orgii și pruncucideri ritualice ale nou-născuților, a căror cenușă era folosită ca ingredient pentru fabricarea pâinii consumate ca ostie de eretici etc.) Ereticii au fost „doar” întemnițați de autoritățile ecleziastice, însă poporul, indignat de permissivitatea clerului, a luat cu asalt închisoarea, i-a scos pe eretici afară și i-a ars pe rug. „Astfel, de teama răspîndirii acestei moline, poporul lui Dumnezeu și-a înfăptuit cu minie propria judecată”, remarcă Guibert cu satisfacție. Pe lîngă alte descrieri ale unor judecăți divine similare, în volum se găsesc nenumărate istorii miraculoase, de a căror autenticitate Guibert nu se îndoiește nici

o clipă. Iată un exemplu de asemenea povestire redată de abatele nostru (se prea poate ca ea să-i ungă la inimă pe cercetătorii cu propensiuni psihanalitice, deși mă tem că nu face decît să reflecte spiritul epocii) : un tînăr adulterin dorea să întreprindă un pelerinaj în Galiția, la altarul Sfîntului Iacob din Santiago de Compostella. Pe drum s-a întîlnit cu diavolul, care i s-a înfățișat ca apostolul Iacob și i-a poruncit ca, în semn de adevărată căință și dorință de mîntuire, să-și amputeze membrul cu care a păcătuit, iar apoi să-și pună capăt zilelor. Adulterinul s-a conformat solicitării, iar după autocastrare s-a înjunghiat. El a fost însă salvat de niște drumeți în trecere care s-au rugat Domnului să îi redea viața tînărului. Ruga lor a fost îndeplinită, iar tînărul reînviat din morți a povestit că sufletul său a compărut pe lumea cealaltă în fața Domnului, a Fecioarei Maria și a Sfîntului Iacob. Cei trei s-au sfătuit asupra destinului său, iar apostolul a amintit intenția păcătosului, care fusese bună, deși izvorîse din vinovăția păcatului (să remarcăm că Sfîntul Iacob nu-l judecă pe păcătos după faptele sale sau, cel puțin, nu exclusiv după ele, ci și după motivația lui, iar tocmai aceasta se dovedește decisivă ; apostolul pare să fie familiarizat cu etica lui Abélard !). Dumnezeu a dat ascultare intervenției Sfintei Fecioare și a hotărît să arate îndurare victimei perfidiei diavolului : bărbatului i s-a permis să revină la viață, cu condiția să se îndrepte și să povestească altora cele petrecute. Guibert aflase povestirea de la un bătrîn care îl văzuse cu propriii lui ochi pe cel întors dintre morți și mai ales dovada miracolului, urma de cuțit la beregată. Cît despre membrul amputat, el nu i-a mai fost returnat, în locul lui găsindu-se acum doar o gaură pentru micțiune. Credița lui Guibert în miracolele relatate este sinceră și autentică. Mai mult, autorul arată ce pătesc cei care nu cred în miracole sau se îndoiesc de ele : un abate din „vremurile noastre” a vrut să se încredințeze dacă într-adevăr capul separat de trup al Sfîntului rege Edmund al Angliei (regele Edmund Martirul) a crescut la loc. Însoțit de un tovarăș, el a pătruns în mormîntul Sfîntului și l-a înșfăcat pe defunct de cap, în vreme ce companionul său îl trăgea de picioare. Astfel le-a fost dat să se convingă că trupul și capul alcătuiau o unitate inseparabilă, dar pedeapsa pentru necredința lor scelerată nu a întîrziat să apară : din acea clipă brațele lor au devenit neputincioase !

În orașul natal al lui Guibert – al cărui nume nu îl divulgă – se păstra o mînă a Sfîntului Arnulphus (probabil Arnulf din Metz), asupra autenticității căreia apăruseră îndoieli. Aruncată în foc, relicva s-a dovedit invulnerabilă. La scurtă vreme după aceea, o rudă a lui Guibert s-a îmbolnăvit grav, iar trupul său a fost mîngîiat de jos în sus cu mîna Sfîntului. Durerea ceda treptat la atingerea mîinii, părăsindu-l cu totul atunci cînd mîna a ajuns în dreptul gîtului și al umerilor.

Relatări similare de viziuni și miracole împînzesc întreaga „autobiografie” a lui Guibert. S-ar putea naște impresia că ele au distras atenția autorului de la tema principală și l-au abătut de la subiect, dar o asemenea impresie nu corespunde nici pe departe realității. Viziunile și miracolele semnificau în ochii lui Guibert, ca, de altfel, și în opinia contemporanilor săi, un aspect esențial al realității, de aici și preferința pentru ele ; cum fără ele viața ar fi fost searbădă și de neînțeles, acestea formează una dintre dimensiunile ei fundamentale. Cunoașterea respectivelor fenomene, dobîndită fie pe calea observației și participării directe, fie din mărturiile altora, îl îmbogățește pe om și devine parte indisolubilă a experiențelor sale personale. Prin anecdotele sale despre viziuni, tămăduiri și alte întîmplări miraculoase, Guibert nu numai că nu se abate de la dezvăluirea sinelui, ci, dimpotrivă, își descrie universul interior în modul cel mai intim posibil.

Cunoștințele noastre despre biografia lui Guibert sînt fragmentare. Informații mai precise deținem doar despre perioada tinereții sale ; el „uită” din ce în ce mai mult să ne ofere date despre etapele de mai tîrziu ale propriei existențe, astfel încît ne întrebăm dacă nu cumva exagerează cu smerenia atunci cînd afișează o asemenea rezervă. Răspunsul este cu siguranță negativ, deoarece motivul marginalizării propriei persoane are drept explicație faptul că el nu vede în ea principalul obiectiv al narațiunii sale. Individualitatea sa e sortită să ocupe o poziție marginală, interesul autorului concentrîndu-se asupra unor aspecte cu mult mai tentante pentru el. O dată investit cu autoritate asupra unei mănăstiri, personalitatea sa încetează să se mai dezvolte și să mai evolueze, dat fiind că țelul vieții sale a fost atins, iar în viața sa n-a mai rămas nimic demn de relatat.

Observatorul atent va descoperi totuși o anumită legătură între diversele părți ale scrierii lui Guibert. Legătura se realizează prin intermediul memoriei sale, al capacității de rememorare, o rememorare orientată însă după spovedanie. Dacă ne desprindem de modelul autobiografiei, edificat abia în epoca modernă, vom constata două lucruri : în primul rînd, că între memorii și autobiografie nu exista odinioară o linie de demarcație clară ; în al doilea rînd, că forma literară ce reunește amintirile lui Guibert despre evenimentele în care fusese implicat și descrierea (fragmentară) a vieții sale exterioare și interioare nu poate fi alta decît spovedania, confesiunea. Primul cuvînt din *Monodiae* este, în consecință, *confiteor* („mărturisesc [păcatele]”), iar unul dintre cuvintele de încheiere, *confessio* („spovedanie, confesiune”). Se poate conchide pe bună dreptate că biografia lui nu putea depăși granițele trasate de climatul religios al epocii sale<sup>13</sup>.

## Abélard

Pierre Abélard (1079-1142) este un contemporan mai tînăr al lui Guibert de Nogent. Despre el știm că a elaborat în scrierile sale filozofice idei neobișnuite pentru climatul spiritual al Evului Mediu ; pe lîngă aceasta, a pus într-o lumină nouă o serie întreagă de probleme teologice. În efortul său de a armoniza credința cu rațiunea, fără a jertfi suveranitatea gîndirii, Abélard a opus tezei consacrate : „Cred pentru a înțelege” propria sa teză : „Înțeleg pentru a crede”. Credința nu se traduce pentru el prin supunere oarbă – o obediență care anihilează rațiunea – în fața imperativelor doctrinale ; în ceea ce-l privește, ea nu constă din suma actelor sacrale care nu se adresează sufletului și minții omului – credința este substanța universului său lăuntric.

Etica lui Abélard se întemeiază pe un principiu inedit odinioară : binele sau răul comportamentului unui individ uman, păcătoșenia sau lipsa lui de păcat nu sînt determinate de acțiunile sale și consecințele lor, ci exclusiv de motivul interior care le-a declanșat. Aspirația de interiorizare a credinței și de depășire a raporturilor preponderent rituale cu problematica mîntuirii, manifestă în epocă, va primi o argumentare filozofică în etica lui Abélard.



Principiul amintit înseamnă o ruptură radicală cu tradiția epocilor precedente, în care omul era judecat în primul rînd după faptele sale, fără să se țină seama de intențiile sau de starea lui psihică. Aprecierea se concentra exclusiv asupra acțiunii obiective, ignorînd personalitatea subiectivă cu psihicul ei caracteristic. O expresie pregnantă a atitudinii tradiționale o constituiau ordaliile, așa-numitele „judecăți ale lui Dumnezeu” : vinovăția sau nevinovăția unui individ erau probate în urma unor proceduri ce reuniau elemente profane cu elemente sacrale. Intervenția divină, care se manifesta într-o acțiune concretă – tortura cu fierul încins, proba cu apă sau duelul procesual –, tranșa chestiunea în litigiu. Rezultatul probei nu avea nimic de-a face cu personalitatea și psihicul părților implicate. „Judecata lui Dumnezeu” plasa eul participanților într-un incontestabil plan secund, punînd accentul pe relațiile dintre familii, neamuri și alte comunități ; ea avea menirea să restabilească pacea între litiganți și să împiedice declanșarea unei vendete sîngeroase, interminabile și pline de victime<sup>14</sup>.

Prin contrast, Abélard concepe „păcatul” ca adeziune conștientă la imoralitate, la rău. Cu alte cuvinte, în centrul considerațiilor sale se situează manifestarea volitivă a individului. De opțiunea lui morală depinde angajarea acestuia fie pe calea păcatului, fie pe cea a virtuții. Oamenilor care trăiesc fără cunoașterea Evangheliei le lipsește, prin urmare, și cunoașterea legii morale conținute de ea, nefiind vinovați de respectiva circumstanță. În viziunea lui Abélard, chiar și cei care l-au condamnat și crucificat pe Isus sau i-au prigonit pe adepții lui nu pot fi culpabilizați : membrii sinedriului, soldații romani sau funcționarii imperiali au acționat mînați de convingerea că sancționează un răzvrătit insolent ; conduita lor a fost dictată de alte valori decît cele creștine, iar finalitatea conștientă a acțiunilor lor nu urmărea în nici un caz violarea păcătoasă a legii divine, dat fiind că nici măcar nu o cunoșteau. Așadar, ei au acționat de bună-credință și animați de cele mai sincere convingeri... Cu totul altfel se prezintă cazul lui Iuda : trădîndu-și învățătorul, el a fost pe deplin conștient de păcatul său, iar conștiința culpabilității s-a materializat în căință și penitență, cu unica decizie imaginabilă – sinuciderea. După cum se observă, în interpretarea lui Abélard, păcatul este subiectivizat.

În mod corespunzător, spovedania, căința și penitența nu trebuie să constituie în sistemul postulatelor morale un scop în sine, reflexe comportamentale limitate la simpla respectare a anumitor gesturi rituale, ci exclusiv expresia sinceră a răvășirii interioare, produsă de conștientizarea păcatelor săvârșite. Individul se confruntă cu perspectiva Judecării de Apoi, aceasta fiind de natură să exercite o influență profundă asupra conștiinței sale. Mîntuirea însă presupune disponibilitatea purificării lăuntrice de păcat, a „cooperării” conștiente cu Dumnezeu în vederea salvării sufletului. Exercițiul formal al actelor care servesc doar în aparență la mîntuire, atît timp cît ele nu pornesc din suflet, nu folosește la nimic.

Filozoful Abélard nu scapă din vedere individul nici atunci cînd se ocupă de personaje devenite de multă vreme simboluri. În *Planctus (Plîngerî)*, figurile Vechiului Testament nu apar în postura de predecesori ai lui Christos – prin contrast cu tradiția medievală a exegezei biblice consacrate, care privea Vechiul Testament ca anticipare a Noului Testament –, ci ca indivizi reali aflați în situații tragice. De pildă, autorul a fost primul care a văzut în figura lui Samson din Vechiul Testament o ființă umană plină de dramatism.

Orientarea conceptuală a lui Abélard asupra personalității umane se reliefează mult mai pronunțat în opera sa decît în scrierile predecesorilor sau chiar ale contemporanilor săi. Termenul *persona* este utilizat cu multiple conotații: „Acest cuvînt *persona* este folosit cu trei sau patru sensuri”. În consecință, el aplică acest concept la trinitate (în textele teologice), la principii eclesiastici și mireni (în texte de alt gen) sau chiar, deși mai rar, la societatea umană și la individ<sup>15</sup>, cu toate că e departe de o analiză a noțiunii de „individualitate”<sup>16</sup> în studiul închinat problemei universalilor, după cum remarcă în mod just unii istorici ai filozofiei. În ciuda acestui deficit, M.-D. Chenu își începe studiul închinat tematicii generale a „trezirii conștiinței în civilizația medievală” cu nimeni altul decît Abélard, în care identifică unul dintre cele mai elocvente exemple ale perioadei dintre anii 1120 și 1160, definită de sintagma „*L’homme se découvre comme «sujet»*” („Omul se descoperă ca «subiect»”)<sup>17</sup>. Abélard își începe scrierea *Introductio ad theologiam* (*Introducere în teologie*) cu o

frază în care apar sintagmele *ut arbitror* și *existimo* („după cum apreciez”, „consider”). Propriile experiențe, observații și reflecții constituie bazele noii cunoașteri.

În ultimă instanță, nu stau oare mărturie pentru o „descoperire a individualității” chiar personalitatea lui Abélard în sine, tendința sa neînfrînată pentru acțiuni ieșite din comun, propensiunea sa nestăvilită pentru manifestări comportamentale neconvenționale, egocentrismul și voința de autovalidare ? Pentru a găsi un răspuns la această întrebare trebuie invocat „martorul principal” : autobiografia sa. În opinia lui Gheorghe Fedotov, tocmai personalitatea și conștiința de sine ale lui Abélard fac obiectul celui mai viu interes de ordin istoric, ele sînt chiar mai instructive și mai concludente decît opera și considerațiile sale filozofice ; Fedotov susține că „istoricului nu-i este permis să ignore această erupție plină de consecințe a conștiinței individuale de sine izvorîte din profunzimile abisale ale Evului Mediu”<sup>18</sup>.

Cu *Historia calamitatum mearum* (*Istoria nenorocirilor mele*)<sup>19</sup>, elaborată între anii 1132 și 1136 și al cărei titlu definitiv a fost fixat ulterior<sup>20</sup>, Abélard se adresează unui prieten anonim pe care dorește să-l aline și să-l îmbărbăteze cu descrierea propriilor vicisitudini și impasuri existențiale : „Astfel ca, prin comparație cu nenorocirile mele, propriile-ți necazuri să-ți pară neînsemnate sau simple fleacuri și să le poți îndura mai ușor”. Se poate pune oare în mod serios la îndoială faptul că genul scrisorii deschise reprezintă în cazul de față altceva decît un tribut adus convenției, un artificiu literar ales pentru înfățișarea momentelor vieții sale ? Dimpotrivă, putem mai curînd presupune că scrierea a apărut tocmai din nevoia filozofului de a-și deschide sufletul și de a-și înfățișa frămîntările lăuntrice. Simptomatic ni se pare însă faptul că autorul se simte obligat să justifice elaborarea unei astfel de scrieri autobiografice, precum și acela că ea se prezintă mai puțin ca o autobiografie și mai mult ca o spovedanie existențială, întrucît faptele concrete de viață și evenimentele relatate se subordonează într-o oarecare măsură unui „țel mai înalt”. În ce constă însă acest țel ?

La o lectură mai atentă a textului *Istoriei nenorocirilor mele*, observăm de îndată că autorul îl „uită” pe destinatarul invocat o

singură dată la începutul lucrării și pe care nu-l mai pomeneste pînă în final, unde încheie cu fraza de la început. El mai adaugă cîteva considerații de ordin general despre voința divină care l-a călăuzit pînă la bun sfîrșit și care face ca dreptatea să triumfe în cele din urmă. În rest, Abélard se arată cu totul absorbit de propria persoană și de vicisitudinile îndurate de-a lungul vieții.

Și cîte nu a trebuit să îndure : rivalitatea cu teologii și filozofii pentru cucerirea inimilor și minților studenților, confruntări cauzate de ideile sale originale, conflicte cu liderii influenți ai Bisericii, încăierări cu monahii printre care fusese nevoit să trăiască pentru a se pune la adăpost de pericole reale și imaginare ; năruirea planurilor sale de viață atunci cînd, în floarea vîrstei, a trebuit să plătească pentru relația sa ilegală cu Héloïse – un gen de coabitare extraconjugală – cu castrarea și cu rușinea ulterioară ; condamnarea oficială în concilii a „rătăcirilor” sale teologice (la Soissons în anul 1121 și la Sens în 1140), urmată de exilarea la mănăstire. Într-adevăr, nu puține au fost încercările la care a fost supus ; un alt om s-ar fi prăbușit sub povara lor. Nu însă și Abélard – în pofida lamentațiilor sale, el rămîne credincios pînă la sfîrșit vocației sale intelectuale și didactice.

*Istoria nenorocirilor mele* este în esență o descriere a conflictelor dintre un individ și mediul său, în speță instituțiile Bisericii din care el însuși făcea parte. Ar fi impropriu să reducem registrul conflictului la un tablou în alb și negru și să vedem în el doar coliziunea unei individualități, emancipîndu-se de constrîngerile normelor sociale unanim acceptate, cu mediul ei social devenit străin și ostil. Abélard nu a intenționat nici o clipă – de altfel, nici nu avea posibilitatea – să se separe de categoria sa, întrucît a acceptat rolul social care i-a fost atribuit. El era însă decis să-l joace altfel decît o făcuseră predecesorii și contemporanii săi. Este cît se poate de semnificativ că, pentru el, diferențele cu teologii și autoritățile ecleziastice se desfășoară sub semnul doctrinei tradiționale, fiind încadrate în categoriile hagiografiei. Șirul neîntrerupt de conflicte n-a făcut decît să-i întărească convingerea asupra unicității eului și destinului său, precum și caracterul combativ sau fermitatea rezistenței împotriva normelor consacrate.

Utilizarea frecventă a vocabularului militar în scrierile sale – de pildă, „arsenal” pentru „dialectică”, „armă” pentru „argument”, „bătălie, turnir” pentru „dispută” – se explică în mod sigur prin faptul că Abélard provine din clasa cavalerilor. De altfel, o amprentă asemănătoare a mentalității cavalerești se mai poate constata în scrierile și remarcele unui contemporan care reprezenta altminteri opusul flagrant al lui Abélard – Sfântul Bernard de Clairvaux<sup>21</sup>. Probabil că cea mai importantă sursă pentru metaforica militantă a lui Abélard o constituie totuși firea sa belicoasă, combativitatea naturală cu care și-a susținut ideile și și-a apărat poziția în viață.

Cui i se adresează însă Abélard cu descrierea nenumăratelor naufragii ale corăbiei vieții sale ? Nu putem ocoli presupunerea că el simte imboldul să-și clarifice în primul rînd lui însuși existența sa cu toate meandrele ei, să-și justifice față de sine traseul existențial parcurs. Actul de fixare în scris a *Istoriei nenorocirilor mele* este un act de spovedanie și justificare, de autoanaliză și autovalidare. Primul interlocutor al lui Abélard este el însuși. Totuși, pe măsură ce avansează relatarea atît de zbuciumatei sale existențe exterioare și lăuntrice, transpare tot mai limpede efortul de a se justifica în ochii celorlalți, eventual cu intenția de a-și pregăti întoarcerea la Paris, la activitatea de predare și cercetare. Nu se poate ignora totuși presupunerea că ochii spirituali ai autorului sînt ațintiți asupra generațiilor viitoare. Specialiștii au relevat că lucrarea urmează modelul hagiografiei, al vieților sfinților. Sublinierea pe care gînditorul o face cu orice prilej în privința păcătoșeniei vieții lui pînă în clipa revelației și a ispășirii – care s-au succedat chinurilor fizice și psihice, readucîndu-l pe „calea cea dreaptă” – nu reprezintă nimic altceva decît o pastişare a formelor și motivelor hagiografice tradiționale. Nu e greu să identificăm o serie de *Vieți* care se poate să-i fi servit drept model lui Abélard, pentru a demonstra că structura ideatică a *Istoriei nenorocirilor mele* constă într-o reproducere de personaje consacrate de hagiografie.

Abélard se compară permanent cu figuri eminente și impunătoare precum Sfîntul Atanasie al Alexandriei (cca 296-373 d.Chr.) sau Sfîntul Ieronim (344-420 d.Chr.)<sup>22</sup>. Amintirea părăsirii forțate

a sihăstriei sale, Paraclet, îi prilejuiește următoarea remarcă : „Dizgrația francilor m-a alungat în Apus, așa cum dizgrația romanilor l-a izgonit pe Ieronim în Răsărit”. Călugării mănăstirii al cărei abate era vor să-l otrăvească pe Abélard „ca pe Sfântul Benedict”. Dușmanii îl persecută, „la fel cum ereticii l-au prigonit pe Sfântul Atanasie”. Înfațișarea ca învinuit înaintea conciliului de la Sens (1140) îi evocă pe dată comparația cu Isus înaintea sinedriului. Origene (cca 185-cca 254 d.Chr.), care se castrase voluntar, îi oferă consolare lui Abélard pentru impotența sa umilitoare. Comparându-se cu autoritățile din trecutul îndepărtat, Abélard mînuiește un important instrument de autocunoaștere la care omul medieval a recurs mereu. Firește, personalitatea lui este una autonomă și individuală, dar chiar și el și-o „asamblează” din fragmentele unor figuri emblematice „arhetipale”. Afirmatia e valabilă și în cazul Héloïsei : ea se compară cu Cornelia, soția lui Pompei, după înfrîngerea suferită în fața lui Cezar ; eroina antică se oferise să-și jertfească viața pentru a domoli mînia zeilor, iar Héloïse întreprinde un act similar, venind în întîmpinarea partenerului ei și retrăgîndu-se de bună voie la mănăstire<sup>23</sup>.

*Istoria nenorocirilor mele* se diferențiază de specia literară hagiografică prin forma de redactare la persoana întîi, precum și prin faptul că autorul ei nu și-a adunat experiențele de viață izolat de restul lumii, ci chiar în inima tumultului mundan, caracteristică ce o apropie mai curînd de modelul *Confesiunilor* Sfîntului Augustin. Dar în vreme ce Augustin își înfațișează biografia lăuntrică și ne face părtași la lupta cu sine însuși și îndoielile sale, iar *Confesiunile* sale abundă în observații despre sine și repetate analize ale eului, Abélard nu se arată dispus (sau capabil ?) de o atare introspecție.

Ar fi fals să presupunem că „autobiografia” sau „spovedania” lui Abélard este pătrunsă de spiritul căinței, penitenței și smereniei autentice, de spiritul acceptării pedepsei divine ca răsplată cuvenită pentru păcatele sale. Nici pe departe ! Autorul ei se arată, ce-i drept, zguduit de povara păcatelor la care s-a dedat vreme îndelungată, dar înfrîngerile și penitența nu constituie decît stratul superficial al reflecțiilor sale. Cu toate că se învinuiește de păcatul trufiei și al poftelor trupești și abjură *luxuria*

(„desfrînarea”) – o cale de care oricum l-a despărțit, la propriu, cuțitul oamenilor canonicului Fulbert, unchiul iubitei sale –, Abélard e departe de a-și renega mîndria, mai mult, nu vede nici un motiv să o facă.

În societatea epocii lui Abélard domnea o convenție generală, unanim și tacit împărtășită: afișarea smereniei și modestiei, recunoașterea și căința pentru păcatele comise și, cîteodată, asumarea dezinvoltă a unui păcat minor, dar fictiv alcătuiau rețeta sigură pentru dobîndirea mîntuirii. Prin vorbe, Abélard nu pregetă să-și aducă tributul acestei convenții, dar chiar afirmația sa, conform căreia de la bun început nu ar fi simțit pentru Héloïse decît dorință carnală, și nu iubire adevărată, e menită să trezească suspiciuni asupra sincerității sale. Nu ne confruntăm oare în cazul de față mai curînd cu interpretarea retrospectivă a eunucului și monahului, care recurge adesea în *Istoria nenorocirilor mele* la motive ovidiene, cu atît mai mult cu cît ele se împacă de minune cu imaginea tipică a atitudinii monahale depreciative față de iubire, ca pornire păcătoasă a cărnii? (Atît în aprecierea lui Abélard, cît și în cea a Héloïsei, povestea lor de iubire nu a fost aureolată de sublimul ce-i va fi conferit acestui sentiment puțin mai tîrziu de poezia trubadurilor provenșali.) Prin intermediul ei găsește ocazia să-și fundamenteze – conștient sau nu – căința și penitența. Exact așa dorea să se portretizeze, smerit și debusolat din pricina mîndriei și aroganței sale. Totuși, din spatele acestor locuri comune menite să-i camufleze personalitatea transpare cel de-al doilea strat al *Istoriei nenorocirilor mele*.

Într-adevăr, în carte se întîlnesc frecvent pasaje de genul „eram încredințat că nu mai există pe lume un alt filozof în afară de mine...” sau „după ce-mi cîștigasem o faimă disproporționată vîrstei mele...”. Dar sensul lor nu poate fi înțeles decît în cadrul contextului în care apar. Fraza care le precedă nemijlocit este: „Și astfel [după victoria reputată de tînărul Abélard într-o dispută cu magistrul Guillaume de Champeaux, nou sosit la colegiu] au început suferințele mele, care durează pînă în ziua de azi. Cu cît se răsîpîdea mai mult *faima* mea, cu atît mai puternică devenea *invidia* împotriva mea”. Sublinierea cuvintelor *gloria* (*dedecus*) și *invidia* în originalul latin îmi aparține, întrucît consider

că ele reprezintă termeni-cheie pentru studiul nostru. În continuare, Abélard face o relatare a uneltirilor și intrigilor lui Guillaume de Champeaux împotriva sa, tânărul și talentatul învățat care amenința să devină un pericol pentru autoritățile ecleziastice ; Abélard numește fără echivoc motivul comportamentului magistrului : invidia. Mai departe notează : „Încă de la începutul carierei mele didactice, vestea iscusinței mele în dialectică se răspândise atât de departe, încât nu numai renumele confrăților, dar chiar și cel al maestrului meu au început să pălească”. Cauzele invidiei oponentilor sînt talentul și unicitatea lui Abélard, iar el raportează fără rețineri la propria persoană citatul din Horațiu : „Fulgerul scurtează piscurile munților” și cuvintele lui Ovidiu : „Ce-i superior atrage invidia, fără apărare se deschid culmile în calea furtunii”.

Iată cum se prezintă contextul în care trebuie citite proclamațiile de regret pentru orgoliul său. Mobilul acțiunilor adversarilor săi e invidia față de renumele lui Abélard, dar autoritatea sa sporise în asemenea măsură încît faima i s-a răspîndit cu repeziune în întreaga țară cu rezultatul că Abélard își face de îndată, oriunde pune piciorul, partizani și inamici. Dacă ar fi să regrete ceva, atunci mai degrabă ar trebui să-și regrete talentul, erudiția și elocința, căci tocmai aceste calități îi făuresc, pe de o parte, reputația, iar pe de altă parte, îi atrag inevitabil și invidia celorlalți. El își poate permite să vorbească despre „invidia” oponentilor săi, pentru că nu cunoaște invidia și-i privește suveran de la înălțime pe contemporani.

Cu greu se poate găsi o pagină în *Istoria nenorocirilor mele* care să nu conțină aceste adevărate cuvinte-cheie. Din cauza lui Abélard, Guillaume de Champeaux resimte o invidie nemărginită și o înverșunare cumplită, dar cu cît își prigonește mai aprig fostul discipol, cu atît mai luminoasă se înalță gloria acestuia. Următoarea coliziune a lui Abélard s-a produs cu Anselm de Laon, a cărui reputație se întemeia, după spusele lui Abélard, mai puțin pe intelect și spirit, cît pe o îndelungată activitate didactică ; prelegerile lui Anselm, notează autorul, „sînt cît se poate de sărăcăcioase în conținut și duc lipsă de idei”, „cînd aprinde focul, își umple casa cu fum, nu cu lumină”, iar la chemarea nominală (de către Dumnezeu?) s-a dovedit a fi un



„smochin blestemat de Domnul” (neroditor). Abélard nu-și impune nici cea mai mică reținere față de Anselm și de alți oponenți, acoperindu-i de batjocură și zeflemea ; ironia reprezintă o trăsătură indisolubilă a caracterului său. „Unicornul recalcitrant” – cum îi plăcea să-și spună – nu se putea stăpîni să-și încolțească oponenții cu săgeți și jocuri de cuvinte deloc inofensive sau nevinovate, nici chiar atunci cînd trebuia să se teamă de răzbu-narea celor ofensați. Spiritul său oscila *a iocis ad seria* („de la glumă la gravitate”) <sup>24</sup>.

Disprețul nedisimulat pentru cuvîntările și conferințele lui Anselm i-a atras ura acestuia, care a ajuns la paroxism în momen-tul cînd Abélard a demonstrat public că este capabil să inter-preteze spontan cele mai obscure pasaje biblice. Algoritmul cauzal se repetă încă o dată după un model identic : faimă – invidie – ură – persecuție.

Avem acum posibilitatea să încadrăm aserțiunea referitoare la căință și penitență („Bunăstarea aduce nerozilor infatuare și aplecare către cele deșarte, dar traiul tihnit moleșește vigoarea spiritului și aduce cu sine tentațiile cărnii”) în contextul adecvat privind reputația și confortul material al tînărului filozof. Nu a durat însă mult pînă cînd i s-a prezentat nota de plată. „Lucram înrobit de *superbis* („trufie”) și *luxuria* („desfrîu”) și doar milos-tenia Domnului m-a tămăduit fără aportul meu de aceste boli” : mai întîi de desfrîu (lipsindu-l de unealta păcatului), iar apoi de trufie (cînd „am fost smerit prin arderea cărții de care eram cel mai mîndru”).

Din punct de vedere strict formal, firul narativ al lui Abélard se subsumează canonului hagiografic : criza traversată îl tămă-duiește de păcate și se soldează cu renașterea la o nouă viață, mai puțin grevată de păcat. Este însă el într-adevăr „vindecă” și imun la ispite ? Aversiunea cu care le evocă în perioada elaborării „autobiografiei” sale este sinceră și lipsită de echivoc ? Nu putem trece cu vederea pasajul următor, care menționează ce tînăr chipeș era odinioară și cît de irezistibil îl făcea reputația lui în fața sexului opus : „Nu aveam a mă teme de respingere din partea nici unei femei pe care o socoteam demnă de iubirea mea”. Își amin-tește nu numai cu satisfacție și plăcere de bucuriile gustate

împreună cu Héloïse ; nu ascunde că descoperirea relației dintre ei și despărțirea silită de Héloïse i-au produs nu atât durere, cât mai ales furie cauzată de rușinea izgonirii. La fel, castrarea cu care a fost sancționat pentru reînnodarea relației constituie pentru el în primul rînd o sursă de rușine și de recunoaștere dureroasă a faptului că faima lui s-a spulberat : „Cum s-a răspîndit în toată lumea vestea monstruoasei mele rușini ! ... Cum mai pot scoate capul în lume ?”. Decizia de a se călugări nu se datorează „evlaviei, ci rușinii și dezolării”.

În ceea ce privește conflictele lui Abélard cu autoritățile eclesiastice, el identifică din nou cauzele lor nu în conținutul scrierilor sale teologice – „nimeni nu a putut să găsească în ele nici cele mai mărunte urme de erezie” –, ci în invidia produsă de popularitatea tot mai mare printre discipolii și partizanii lui ; numărul aderenților săi sporea direct proporțional cu golirea sălilor de curs ale oponentilor. „Invidia”, „ura”, „resentimentele” revin așadar printre motivațiile adversarilor care, afirmă Abélard, au mărturisit deschis ei înșiși că „întreaga creație a lui Dumnezeu nu este în stare să-i infirme demonstrațiile sau argumentele”. Dacă ar fi să dăm crezare *Istoriei nenorocirilor mele*, aceste resentimente au constituit cauza exclusivă pentru care, la conciliul de la Soissons din anul 1121, tratatul lui Abélard despre trinitate a fost condamnat „fără nici o dezbateră” la incinerare publică imediată, autorul însuși fiind nevoit să-l arunce în foc cu propria-i mîină. Umilirea lui nu s-a oprit aici : a fost silit să recite Crezul „ca un băiețandru”, iar apoi a fost închis „ca un răufăcător” într-o mănăstire. Așadar, conflictul dintre aripa conservatoare a Bisericii și noile curente scolastice primește aici o explicație întemeiată exclusiv pe cauze personale.

În relatarea lui Abélard despre condamnarea de la Soissons, acest *litteratus* al Evului Mediu recunoaște de îndată un motiv din Noul Testament : la fel fusese judecat la vremea sa Isus de cărturari și farisei. E suficient să cităm drept mostră un singur pasaj din *Istoria nenorocirilor mele* : cei adunați la conciliu, „oameni de rînd și fețe bisericești au început să vorbească între ei : «El își înalță glasul fără teamă în fața tuturor și nimeni nu-i răspunde. Conciliul se va sfîrși în curînd și pare într-adevăr să fi

fost convocat, după cum se zvonise, doar din pricina acestui om. Vor ajunge să recunoască judecătorii că ei se înșală mai mult decît el ? ». Astfel, spiritele adversarilor mei se încingeau tot mai mult cu fiecare zi », Abélard concluzionînd cu textul evanghelic : „Niște locuitori din Ierusalim ziceau : «Nu este El acela pe care caută ei să-L omoare ? Și totuși, iată că vorbește pe față, și ei nu-I zic nimic ! Nu cumva, în adevăr, cei mai mari vor fi cunoscut că El este Christosul ? »... Fariseii au auzit pe norod spunînd în șoaptă aceste lucruri despre El. Atunci preoții cei mai de seamă și fariseii au trimis niște aprozi să-L prindă” (Ioan, 7.25-26, 32).

Păcatul capital al lui Abélard este mîndria. Considerînd mîndria un păcat, îl judecăm pe acest autor cu aceleași criterii după care se călăuzea omul secolului al XII-lea, adică îl „condamnăm” în baza unei legi acceptate de el însuși. Din *Istoria nenorocirilor mele* reiese însă cît se poate de limpede cît de ineficace a fost răfuiala cu filozoful Abélard și cît de jalnic a eșuat ea în încercarea de a-l „vindeca” de pronunțata sa conștiință de sine. Autorul își încheie prezentarea acestui episod al existenței sale, pe cît de hotărîtor, pe atît de tragic, cu cuvintele : „Am fost cu mult mai afectat de faptul că mi-au mînjit cu noroi bunul renume decît că mi-au mutilat trupul ; la vremea aceea purtam și eu partea mea de vină, acum sînt însă pur și simplu copleșit de samavolnicia fără margini – pentru care nu port altă vină decît intențiile mele curate și dragostea pentru credință –, încît nu văd altă cale decît să o aștern pe hîrtie”. Textul scoate în mod repetat în evidență contrastul dintre talentul (*ingenium*) lui Abélard și rutina (*usus*) celorlalți.

Abélard reușește să se elibereze la scurtă vreme și să revină la activitatea didactică. Și, din nou, ea devine sursa mîndriei și reputației sale, dar și ținta invidiei concurenților mai puțin înzestrați. „Toată lumea caută să-i fie în preajmă, iar noi nu numai că am pierdut prigonindu-l, dar i-am sporit și faima” – astfel consemnează condeiul lui reacția adversarilor. Gînditorul recunoaște că, la auzul zvonurilor despre convocarea conciliilor, se simțea de fiecare dată cuprins de teama că ar putea avea legătură cu el și că-l așteaptă o nouă condamnare. Sentimentul persecuției s-a accentuat într-atît încît Abélard a luat în calcul posibilitatea de a

cere „azil creștinesc printre dușmanii lui Christos”. S-a mulțumit în schimb cu un locșor tihnit în Bretagne, „într-un colț barbar de lume”, locuit, după spusele sale, de un „popor sălbatic și de neîmblânzit”. Călugării mănăstirii al cărei abate devenise nu aveau altă preocupare decât să îi amărească viața cu gîlcevile lor, ba chiar au încercat să îl otrăvească. Tentativa nu s-a soldat însă cu moartea lui Abélard, ci cu cea a unui călugăr care din neștiință s-a înfruptat din bucatele otrăvite destinate abatelui.

După cum notează el însuși, Abélard s-a perindat dintr-o mănăstire în alta, nerezistînd niciodată prea multă vreme într-un loc. Dar și această autoidentificare cu eroul unei *Vita* pare mai curînd rezultatul respectării convențiilor literare decât reflectarea biografiei sale reale. Totuși, după încheierea lucrului la *Istoria nenorocirilor mele*, autorul nu avea practic nici un adăpost și nu avea nici un loc unde să se poată reculege și să își găsească refugiu față de dușmanii dinăuntru și din afara zidurilor mănăstirii. În răspunsul la o scrisoare primită de la Héloïse după lectura autobiografiei sale, el își exprimă dorința ca ea și suratele ei să se roage pentru sufletul lui după ce își va fi dat obștescul sfîrșit.

Și totuși – se întoarce din nou la Paris, redobîndindu-și poziția de intelectual de frunte în viața spirituală a orașului. Am exprimat deja mai sus presupunerea că *Istoria nenorocirilor mele* era menită să prefățeze această nouă turnură a vieții sale.

În anul 1140, la conciliul de la Sens, cel mai înverșunat dușman al lui Abélard, Bernard de Clairvaux, a avut cîștig de cauză, reușind să obțină condamnarea lui ca eretic și interzicerea tuturor scrierilor sale. Bula papală care a confirmat sentința stipulează pentru Abélard interdicția absolută a apariției publice și condamnă operele sale la arderea pe rug. Adepții săi au fost excomunicați, iar Abélard însuși urma să fie izolat din nou într-o mănăstire. A izbutit să evite reclusiunea forțată într-o anumită mănăstire datorită ospitalității oferite de abatele Petrus Venerabilis (1092-1156) în mănăstirea Cluny. Avea să fie ultimul refugiu al filozofului.

Să revenim însă la *Istoria nenorocirilor mele* ca sursă de informații despre personalitatea lui Abélard.

Numeroasele detalii factice comunicate sînt în afara oricărei îndoieli, în timp ce altele îndeamnă la circumspecție din cauza

interpretării unilaterale. Astfel, Abélard înfățișează viața spirituală a Franței din prima treime a secolului al XII-lea ca și cum ea ar gravita exclusiv în jurul propriei persoane, o abordare explicabilă din punct de vedere psihologic, căci un individ persecutat se transpune cu necesitate și inconștient în centrul tuturor evenimentelor. Faptul este cu atât mai valabil cu cât cel în cauză avea motive întemeiate pentru formarea unei atare percepții a situației. Remarcabil ni se pare însă un alt aspect: mărturisindu-și în repetate rînduri aroganța, Abélard respectă regulile spovedaniei; totodată, prin afectarea căinței și penitenței, el nu face decît să sublinieze cît de profund este înrădăcinat în el sentimentul dominant de superioritate, ca expresie a conștiinței propriei valori a unui individ pe care capacitățile și realizările sale intelectuale l-au ridicat cu mult deasupra mediului său, iar suferințele îndurate drept consecință nu numai că nu i-au putut diminua conștiința unicității, dar i-au accentuat-o dureros. Erwin Panofsky îl numește pe Abélard – cu o îndreptățire discutabilă – un „geniu paranoid”<sup>25</sup>.

Iată una dintre consecințe. Lectura *Istoriei nenorocirilor mele* transmite impresia unei însingurări nemărginite. În primul rînd – iar acesta este aspectul cel mai important –, filozoful nu simte apropierea de Dumnezeu. După o sintagmă a lui G. Fedotov, lui îi „lipsește vocea revelației lăuntrice”. Religia sa este una excesiv rațională; ea se întemeiază pe cunoaștere, nu pe o credință subiectivă și plenară, ca în cazul lui Bernard de Clairvaux. Abélard pune semnul egal între noțiunile de „creștin” și „filozof”; adevărul credinței și rațiunea umană constituie pentru el categorii filozofice. De aceea, în clipele de cumpănă cu care îl încearcă stilul său de viață, el nu găsește nici un sprijin din partea lui Dumnezeu și este copleșit după fiecare înfrîngere „periodică” de sentimentul unui abandon teribil, de *desperatio* („deznădejde”) <sup>26</sup>. Sentimentul de care este dominat a fost caracterizat de Héloïse prin expresia „fiere cu pelin”.

Abélard este singur și printre oameni. Spre deosebire de lucrarea *De vita sua* a lui Guibert de Nogent, *Istoria nenorocirilor mele* nu menționează absolut deloc copilăria lui Abélard. Găsim puține referințe la tatăl său și aproape nici una referitoare la mama sa, la familie sau la rude. Știm că a avut frați, dar nu le

cunoaştem numele. Se prea poate ca această discreţie să constituie un simptom pentru psihologia monahală. Să ne amintim în acest context că şi Bernard de Clairvaux s-a jenat în a-şi manifesta durerea pentru pierderea fratelui, deoarece astfel ar fi lăsat să vorbească „glasul singelui”, fapt intolerabil pentru un călugăr. În orice caz, *Istoria nenorocirilor mele* nu pomeneşte absolut nici un prieten! Autorul nu are pe nimeni în afara Héloïsei, şi nici măcar ea nu i-a fost un prieten de egală valoare, după cum ne este dat să aflăm din propria-i confesiune, redactată mai târziu, spre sfârşitul vieţii, în care afirmă că această femeie a reprezentat pentru el în primul rînd obiectul concupiscentei şi o sursă de desfătări carnale. După cum reiese din scrisorile ei adresate lui Abélard, afirmaţia a afectat-o profund pe Héloïse, căci ea l-a iubit cu dăruire, în vreme ce el nu a făcut decît să reacţioneze la sentimentele ei. În general, se poate afirma că iubirii lui Abélard îi lipseşte orice urmă de cavalerism, aflîndu-se într-un contrast radical cu cultul femeii predominant în epocă. Cu toate acestea, Héloïse acceptă „regulile jocului” impuse de el şi se declară „sclava”, „ostatica” şi „sluga” sa, pe scurt, o fiinţă inferioară. Cei doi au avut împreună un fiu. Şi ce putem citi despre el în autobiografia tatălui? „Ea a dat naştere unui băiat pe care l-a numit Astrolabium.”<sup>27</sup> Nimic mai mult<sup>28</sup>.

Judecînd după spovedania lui existenţială, Abélard pare să fie un solitar şi sub aspect social. Cu toate că provine din Bretagne, nu stăpîneşte bretona. Atitudinea lui faţă de locuitorii regiunii natale se distinge printr-un dispreţ fără menajamente: el îi desemnează drept *bruti* („obtuzi, săraci cu duhul”). Studenţii şi discipolii săi se pierd într-o masă amorfă. Atunci cînd menţionează totuşi nume, ele aparţin mai tot timpul adversarilor şi prigonitorilor lui. Indicele de nume al *Istoriei nenorocirilor mele* ar rămîne gol dacă s-ar îndepărta numele vechilor autori, ale eroilor literaturii antice şi ale personajelor biblice; numele „celor din vechime” au „eliminat” numele contemporanilor şi mai cu seamă pe cele ale prietenilor şi discipolilor. După cum relatează Abélard, la aflarea episodului nefericit al castrării, „întreg oraşul” s-a strîns cu mic, cu mare, dar compasiunea confrăţilor şi învăţăceilor nu are decît darul să-i sporească ruşinea mistuitoare şi debusolarea:

„Unde pot să mă îndrept acum ? Cum mai pot să mă arăt în lume ?”. În gesturile lor de prietenie, el nu vede decît încercări de intruziune în eul său. S-a călugărit și s-a retras într-o mănăstire, cu toate că mutilarea nu avea cum să-i afecteze în vreun fel nici cariera clericală și nici șansele de a ajunge la conducerea colegiului. Alegerea sa nu a fost altceva decît un act de disperare. Abia după ceva vreme își vine în fire și-și reia activitatea academică.

Se creează impresia că acest filozof la ale cărui prelegeri de pe colina Sainte-Geneviève din Paris – sau oriunde ar fi avut loc – studenții se îmbulzeau în număr impresionant (și nu numai din Franța, ci și din Italia, Anglia sau Germania), acest intelectual a cărui stea se înălța pe firmament mai strălucitoare decît a oricărui contemporan, acest magistru printre ai cărui discipoli se numărau caractere atît de diferite, precum Ioan din Salisbury și Arnold din Brescia, acest bărbat care s-a bucurat de grațiile a nenumărate femei pe care le fermecase cu înfățișarea sa atrăgătoare și cîntecele sale de dragoste, acest om și-a dus traiul într-o izolare totală. El nu-și exprimă sentimentele pe care le-ar fi putut eventual avea față de o altă persoană, excepție făcînd desigur Héloïse și inamicii săi ; nici nu încearcă măcar să pătrundă în psihicul și caracterul lor pentru a-și explica motivele comportamentului lor.

Menționăm în treacăt că pe perioada șederii în Laon, la Anselm, la scurtă vreme după înăbușirea revoltei locale care a răscolit sufletele contemporanilor, printre care se numără și Guibert de Nogent, Abélard nu pomeneste absolut deloc acest eveniment sîngeros. Indiferent la evoluțiile politice, el afișează un dezinteres total față de frămîntările violente care zdruncină Franța acelor vremuri. Gînditorul se găsește deasupra tuturor lucrurilor ; este întru totul absorbit de controversile lui filozofice, de gîlcele din cercurile cărturarilor și, mai cu seamă, de propria-i persoană.

Cercetătorii au sesizat tendința lui Abélard de a scăpa de povara propriei responsabilități, transferînd-o asupra altora. La fel de puțin dispus este să-și asume sarcina unei autoanalize ; în opera sa se găsesc doar cîteva pasaje închinat reflectiei asupra propriei persoane și în care încearcă să-și sondeze eul cu mijloace psihologice. Ne-am putea de asemenea aștepta ca el să-și evoce

profesorii și influențele exercitate asupra lui pe parcursul procesului de maturizare intelectuală. Nici pe departe ! Avem în față „autobiografia” unui mare intelectual, nu o autobiografie intelectuală<sup>29</sup>. Gînditorul se ocupă cu lux de amănunte de vocația lui filozofică, dar chiar și ca filozof se portretizează ca un solitar izolat.

Cum se explică paradoxul ?

Abélard a fost înconjurat în tot timpul vieții lui de oameni, de aderenți, chiar de adulatori, precum și de adversari și răuvoitori. Afirmările și aprecierile sale asupra lor ni-l relevă ca pe un egocentric extrem, iar preocuparea centrată exclusiv pe propria-i persoană și pe destinul ei îi transformă memoriile într-un „pustiu lipsit de oameni”. În realitate, nu se poate să fi fost atît de singur... Mai probabil este că pe parcursul redactării *Istoriei nenorocirilor mele* a înlăturat pur și simplu orice gînd închinat prietenilor și adepților, pentru a nu se lăsa abătut de la descrierea luptei cu nenumărații lui dușmani și prigonitori.

Cartea lui Abélard poate fi considerată cu greu o autobiografie, dar, în ciuda similitudinilor cu o spovedanie, nu se încadrează nici în acest gen, fiind mult prea nesinceră și mult prea pătrunsă de spiritul aroganței nestăpînite a autorului. Această lucrare este mai curînd o scriere justificativă sau defensivă, o apologie : ea se prezintă sub forma tradițională a unei scrieri penitențiale, dar servește ca justificare autorului, mai mult, se străduie să-l ridice în slăvi. În consecință, nu avem posibilitatea să ne pronunțăm cu privire la personalitatea lui Abélard, deși ni se oferă ocazia să aflăm numeroase detalii legate de evenimentele existenței sale zbuciumate și de momentele ei de criză. Personalitatea lui nu renunță la mască, mai precis, la multitudinea de măști diferite care se succedă în funcție de intențiile filozofului.

Lipsa lui de sinceritate iese cu atît mai mult în evidență atunci cînd comparăm „apologia” sa cu scrisorile primite de la Héloïse. În această corespondență, firea sensibilă a Héloïsei iese la iveală printr-o paletă afectivă și o nemijlocire incomparabil superioare oricăror manifestări similare în scris din partea lui Abélard. De bună seamă, și ea își îmbracă mărturisirile sincere într-o formă literară atent concepută și stilizată, iar confesiunile ei constituie o identificare cu eroinele literare și autoritățile din vechime.



Totuși, această formă – în special aluziile la *Canticus Canticorum* (*Cîntarea Cîntărilor* a lui Solomon) – nu face decît să accentueze expresia iubirii nemărginite pentru partenerul și magistrul ei, conferind sentimentelor o impresionantă forță de convingere. Stilul și conținutul scrisorilor lui Héloïse sînt congruente, „individualitatea ei se naște și se desăvîrșește o dată cu înflorirea gîndurilor în text”<sup>30</sup>. Stilul partenerului ei urmărește un scop cu totul diferit, aproape opus : deși apologia ar trebui să aibă funcția de înveliș exterior al unei spovedanii care să presupună, în esența ei, sinceritate totală, în acest caz ea camuflează ceea ce el nu poate sau nu vrea să spună.

Atenția lui Abélard nu se concentrează asupra universului launtric, asupra psihicului uman, fie că e vorba de al său, fie de al altora ; ea se canalizează asupra relațiilor dintre persoana sa și mediul social. De aceea, în prim-plan se află conflictele brutale cu lumea, ele marchează firul director al *Istoriei nenorocirilor mele*. Coliziunile și dezamăgirile sau înfrîngerile rezultînd din ele îi prilejuiesc exprimarea unor sentimente cu totul diferite de cele zugrăvite de Héloïse ; universul său emoțional se definește, pe de o parte, prin orgoliu, vanitate, dispreț față de semenii și concupiscentă și, pe de altă parte, prin zbucium, rușine, umilință, mîhnire și durere. Abélard ni se înfățișează într-o proiecție aparte – cea asupra lumii care i-a cauzat suferințele. Acest individ singuratic, care trăiește în mijlocul oamenilor și care participă nemijlocit la marile evenimente ale epocii, ar fi avut mare nevoie de atenția, ajutorul și considerația contemporanilor ; și totuși, acest mare gînditor, învățător și predicator trăiește într-o stare de discordie cronică cu sine și cu mediul său.

Personalitatea lui Abélard e greu de surprins, universul său interior se sustrage privirii observatorului extern. Iată drept dovadă două mostre aparținînd contemporanilor. Prima provine de la cel mai înverșunat adversar al său, Bernard de Clairvaux : *Homo sibi dissimilis, intus Herodes, foris Ioannes, totus ambiguus, nihil habens de monacho praeter nomen et habitum* („Acest om care nu se găsește pe sine, pe dinăuntru Irod, pe dinafară Ioan, adînc dezbinat, este călugăr doar cu numele și straiele”). A doua este necrologul de pe piatra sa funerară, întocmit de prietenii

lui : *Petrus hic iacet Abailardus. Huic soli patuit scibile quidquid erat...* („Aici zace Petrus Abaelardus. Doar el știe ce a fost...”) <sup>31</sup>.

Reținem că, în ciuda atitudinii fundamental diferite a autorilor față de personalitatea lui Abélard, cele două citate posedă un element comun : ele o văd ca scindată, disonantă și ambiguă, ca personalitate a unui individ care nu se putea suferi pe sine ; numai el ar fi putut spune ce fel de om a fost. Așa să fie oare ? Nu știi... Pe tot parcursul Evului Mediu, indivizii care au ajuns să-și aștearnă pe hîrtie încercările de autoanaliză și-au pus stăruitor aceeași întrebare : „Cine sînt eu ? Ce sînt eu ?”. Întrebarea îl frămîntase deja pe Augustin și tot ea l-a animat și pe Opicinus de Canistris (cca 1296-1335), un prelat din Avignon (mai multe despre el vom relata în capitolul IX al volumului de față), regăsindu-se de asemenea la Michel de Montaigne, chiar dacă acesta nu mai aparține Evului Mediu : „În lumea întreagă nu am văzut o grozăvie sau o minune mai ciudată ca mine. Obişnuința și timpul ne fac indiferente pînă și cele mai stranii lucruri ; cu cît mă adîncesc mai mult în mine și mă cunosc mai îndeaproape, cu atît mai mult mă minunez în fața monstruoziității mele și cu atît mai puțin simt imboldul să mă afund înlăuntru-mi” (Michel de Montaigne, *Essais*, XI, 13).

Personalitatea contradictorie a lui Abélard i-a intrigat deja pe contemporanii săi și nu încetează să o facă pînă în ziua de azi. Putem doar presupune că el a adoptat o poziție defensivă izolîndu-se și mai mult de lume, că a refuzat instinctiv să dezvăluie mai multe despre sine decît se poate citi în *Istoria nenorocirilor mele*. O dată cu el a apărut un nou tip de personalitate – individul autonom, care-și protejează universul interior de imixtiunea lumii exterioare, aflat într-un conflict perpetuu cu mediul său, un conflict care îl determină să se autodefinească permanent. Dacă luăm în considerație spusele sale, conform cărora a fost mereu și pretutindeni ținta uneltirilor – la mănăstire, la colegiu, în cercurile filozofilor și în mediul clerical –, nu găsim ca explicație decît o singură supoziție : acest om nu se încadra în nici o colectivitate, fiind o personalitate care ieșea cu mult din sfera comunului și, pe deasupra, una care a încercat prin activitatea ei să-și făurească un statut social neobișnuit pînă atunci. De aici coliziunile continue cu mediul și sentimentul de persecuție, precum și atitudinea

suspicioasă, chiar ostilă a societății față de acest individ care nu se lăsa încadrat în nici unul dintre șabloanele cunoscute.

Abélard constituie un fenomen unic, a cărui existență lasă totuși să se întrevadă un anumit proces social : formarea grupului social al cărturarilor de profesie. Ce-i drept, va trebui să mai treacă un secol pînă la apariția primelor universități adevărate, dar epoca lui Abélard dă deja naștere unor indivizi care se dezic de originea lor și de îndeletnicirile tradiționale ale călugărului, pentru a se consacra deplin cunoașterii științifice, și care fac din activitatea didactică într-una din formele de învățămînt de odinioară sursa subzistenței lor. Abélard, care a renunțat de dragul științei la dreptul aristocratic de primogenitură, menționează undeva, nu fără mîndrie, totala sa inaptitudine pentru agricultură și nu-și ascunde disprețul pentru călugării cerșetori, a căror singură chemare ar fi „slujirea propriei limbi”<sup>32</sup>.

Formarea conștiinței de sine a intelectualilor de profesie, cu sistemul lor specific de valori, cu încrederea în forța rațiunii și în percepția individuală a realității și cu un nou tip de mentalitate, a devansat afirmarea lor drept categorie socială. Cu toată unicitatea și irepetabilitatea sa individuală, destinul lui Abélard a reprezentat parțial o consecință a acestui proces.

## Suger, Othlo și alții

Așa cum se poate lesne imagina, propriile mărturii transmise de personalități atît de diferite, ca Guibert de Nogent și Pierre Abélard, nu se aseamănă între ele, dacă facem abstracție de obligațiile stereotipuri tradiționale ale smereniei, care trebuie privite totuși cu reținere, după cum am arătat deja cu o altă ocazie. Deosebiri, chiar opoziția dintre ele, se manifestă mai cu seamă în faptul că Guibert de Nogent nu se distanțează de mediul său social (dimpotrivă, se contopește cu el), în timp ce Abélard nu pierde nici o ocazie de a evidenția, poate chiar de a exagera raportul său de adversitate cu acest mediu, trecînd sub tăcere elementele care ar putea contrazice imaginea martiriului său neîntrerupt și a luptei solitare împotriva lumii întregi.

Ne punem însă întrebarea dacă nu s-ar putea schița o tipologie generalizantă pentru Abélard, Guibert și celelalte mari spirite ale vremii, precum Bernard de Clairvaux (1090-1153) ; de asemenea, ne întrebăm dacă sub toate divergențele doctrinare sau legate de poziția în ierarhia ecleziastică nu se ascunde cumva o incompatibilitate psihologică a personalității lor.

Georg Misch e de părere că personalității medievale îi este caracteristică o „individuație morfologică” ce subordonează caracterul individual și irepetabil celui tipic – în cazul de față, celui condiționat de structura societății medievale –, cu consecința că manifestările fundamentale ale acestei personalități se ghidează după concepte și forme prestabilite, care ființează într-o anumită măsură în afara ei. Spre deosebire, tipul renascentist, ce va înlocui personalitatea medievală, constituie produsul unei „individuații organice” al cărei centru rezidă în chiar structura acestei personalități<sup>33</sup>. Una dintre numeroasele dovezi în sprijinul acestei teze este identificată de Misch în persoana abatelui Suger (cca 1081-1151), un contemporan al lui Guibert și Abélard. Respectabilul prelat și om politic și-a dobândit merite incontestabile datorită faptului că sub îndrumarea sa și după ideile sale artistice și teologice a fost reconstruită din temelii, în anii '40 ai secolului al XII-lea, abația Saint-Denis, al cărei stareț devenise în anul 1122.

Abația adăpostește relicvele „apostolului întregii Galii”, Sfântul Dionisie (Denis), venerat ca protector al regatului francez ; ea marchează locul de veci al regilor franci și francezi și este unul dintre primele edificii construite în stil gotic din Franța. Din descrierea, cuprinzând detalii referitoare la execuție și ornamente, lăsată de Suger asupra clădirii răzbat trăsături ale individualității sale, astfel că există motive temeinice să presupunem că, și în acest caz, sub formulele de smerenie se ascund mândria realizării, ambiția nestăvilită, amorul propriu și, citîndu-l pe Panofsky, „vanitatea smerită”. Este semnificativ că pe multe detalii ornamentale de la Saint-Denis se remarcă mereu același nume – nu e vorba de numele constructorului, al meșterului sticlă, al sculptorului sau al pictorului, ci de numele lui Suger. Nu mai puțin ciudat pare faptul că în cele mai vizibile locuri ale bisericii sînt amplasate reproduceri după persoana acestuia.

Se afirmă că personalitatea lui Suger se dizolvă complet în maiestruoasa sa creație arhitectonică, marcată de estetica luminii. Dar nu cumva este adevărat tocmai contrariul ? În aspirația sa de autorealizare nu „a absorbit” mai curînd Suger mănăstirea ? Panofsky întrevide deosebirea dintre ambiția omului renascentist și setea de glorie a lui Suger după cum urmează : marii bărbați ai Renașterii își validează personalitatea „centripetal”, asimilînd lăuntric întreaga lume, astfel că ea este de-a dreptul absorbită de eul lor ; dimpotrivă, Suger, ca om al Evului Mediu, își validează personalitatea „centrifugal”, proiectîndu-și eul în mediul său și negîndu-și propria identitate, cu rezultatul că eul lui se contopește pe deplin cu abația sa. Paradoxalul aliaj dintre vanitate și smerenie este explicat de Panofsky prin „complexul de inferioritate” pe care trebuie să-l fi avut Suger, pentru că nu provenea din rîndurile aristocrației – fapt ce nu putea decît să fie resimțit dureros în compania nobilimii – și, în plus, era mic de statură. Complexul ar fi declanșat la Suger, susține Panofsky, un efort de „supracompensare”. Pe lîngă asta, strînsa legătură cu abația Saint-Denis – Suger a fost crescut acolo din cea mai fragedă copilărie – ar fi dat naștere unui tip de raport filial față de ea, astfel că toate abilitățile și speranțele sale s-au concentrat asupra mănăstirii, iar în cele din urmă s-a identificat total cu ea<sup>34</sup>.

Constatăm că numeroși savanți angajați în cercetarea personalității medievale nu pot face nici un pas fără Freud. Să ne amintim de reflecțiile lui Benton asupra „fixației complexe” a lui Guibert de Nogent și de faptul că personalitatea și tribulațiile lui Abélard, în special profunda criză cauzată de castrare, păreau să reclame aproape imperativ încadrarea într-o schemă psihanalitică. Firește că posibilitatea unei psihoze sau chiar nevroze de un fel sau altul nu trebuie exclusă în totalitate nici la oamenii Evului Mediu, dar cel mai probabil tensiunile lor psihice erau înainte de toate condiționate istoric, de epoca în care trăiau. În opinia mea, tocmai condiționarea cultural-istorică reclamă atenția specială a cercetării.

De altfel, cercetătorii au crezut că dau de urma unei „tulburări psihice” și în cazul monahului bavarez Othlo (cca 1010-cca 1070) din St. Emmeran, în apropiere de Regensburg. Conform datelor

biografice, acesta aparține generației anterioare lui Guibert și Abélard, dar a lăsat la rîndul lui interesante însemnări cu un caracter autobiografic. C. Morris întrezărește simptomele afecțiunii psihice în confesiunile lui Othlo, în care acesta mărturisește că ar fi fost chinuit vreme îndelungată de îndoieli privind autenticitatea și adevărul Sfintei Scripturi sau chiar privind existența lui Dumnezeu : dacă într-adevăr El există, cum se explică răul din lume? Aceste frământări, care se prea poate să-i fi provocat gînditorului o profundă criză sufletească, erau însoțite de viziuni în care spirite malefice puseseră stăpînire pe el, obligîndu-l să se dezică de Dumnezeu și să se închine puterii lor. Ne putem lesne închipui ce chinuri generatoare de traume existențiale și ale personalității a trebuit să îndure Othlo în vreme ce oscila între speranță și deznădejde. El citează rugăciunile prin care i-a cerut lui Dumnezeu, „dacă există cu adevărat”, să i se arate și să facă dovada puterii și slavei sale, astfel încît să-i curme îndoielile – și tortura psihică rezultată în urma lor –, căci nu mai putea să le facă față. Din alte izvoare scrise ale epocii știm că au existat chiar indivizi care, nemaiputînd să îndure aceste chinuri, și-au pus capăt vieții. Înclin totuși să cred că problema nu se lasă rezolvată cu mijloacele psihopatologiei, prin simpla etichetare a respectivilor indivizi drept „masochiști care caută plăcere în consolare și vindecare în boală”, „maniaco-depresivi” sau „nevropați”, așa cum o face J. Leclercq<sup>35</sup>. Rădăcinile stărilor sufletești amintite trebuie căutate mai curînd în religia și cultura epocii.

Nu întîmplător a purces scolastica secolului următor să se ocupe mai îndeaproape de problema logică *Utrum Deus sit* ? („Există Dumnezeu?”), după ce un contemporan al lui Othlo, Sfîntul Anselm, arhiepiscop de Canterbury, simțise deja la rîndul său nevoia să elaboreze o dovadă ontologică a existenței lui Dumnezeu. Această chestiune nu a fost cîtuși de puțin una atinsă doar superficial de evoluția gîndirii filozofice, ci constituia o problemă care-i preocupa în mod existențial pe contemporanii lui Anselm. Othlo nu făcea însă parte din categoria gînditorilor fascinați de esența logică și filozofică a problemei. Îndoielile sale își aveau rădăcina în nevoia de certitudine religioasă și pace sufletească. *Amator dubitationis totius* („prietenui oricărei îndoieli”) e numele dat lui Dumnezeu din viziunile sale, iar citatele biblice

prin care se argumentează caracterul inevitabil și aporetic al suferinței umane le atribuie diavolului, adversarul lui Dumnezeu în această dispută. Controversa rămîne însă deschisă, iar Othlo continuă să fie sfișiat între ispite și fantasme, pe de o parte, și iluminare și speranță, de cealaltă parte.

Othlo era bîntuit și de alte îndoieli în afara celor teologice și existențiale : cum se împacă dragostea pentru literatura de sorginte păgînă, pentru operele scriitorilor romani, cu studiul textelor creștine ? În mănăstirea unde și-a petrecut cea mai mare parte a vieții, doar călugării se mai îndeletniceau cu lectura cărților păgîne, ceilalți citeau exclusiv Sfînta Scriptură. Othlo mărturisește că opțiunea între scrierile vechilor autori latini și Biblie nu s-a decis din propria-i inițiativă, ci în urma intervenției unor forțe din afară : el notează că într-o viziune onirică a fost vizitat de cineva care l-a bătut cu brutalitate – semnele și vînațiile persistînd chiar și după deșteptarea păcătosului. Abia în urma acestui miraculos eveniment – o calchiere grosieră a bine cunoscutei invocări a Adevărului de către Sfîntul Ieronim, care i-a atras reproșul divin că nu este creștin pe cît este „ciceronian” – Othlo hotărăște să se dezică de pămînteasca plăcere a lecturii textelor păgîne.

Asemenea autorilor deja menționați, Othlo a întocmit la rîndul său un tratat în care-și zugrăvește viața, fără ca prin aceasta să fi compus totuși o autobiografie unitară în sensul strict al cuvîntului. Tratatul se compune din amintiri disperate ale încercărilor la care a fost supus și ale viziunilor în urma cărora a găsit în cele din urmă calea cea dreaptă. Cartea poartă în chip corespunzător titlul *Libellus de suis temptationibus, varia fortuna et scriptis* (*Carte despre încercările, norocul schimbător și scrierile mele*)<sup>36</sup>. Se naște impresia că Othlo, precum mai tîrziu Abélard și Guibert, nu are încă o concepție a autobiografiei ca specie literară de sine stătătoare ce-și propune să cuprindă existența în totalitatea și succesiunea ei evenimentială. Realizările didactice ale lui Othlo se datorează de asemenea îndurării Creatorului, la fel ca renunțarea la lectura scrierilor păgîne și întoarcerea la textele sacre o dată cu întărirea credinței. Semnificativ este faptul că și Othlo își manifestă, pe lîngă gesturile de smerenie, mîndria pentru operele sale, adăugînd de îndată că a întocmit un catalog al propriilor scrieri pentru a-i determina pe monahii leneși să renunțe

la trîndăvie și să se dedice unei activități folositoare, „și chiar dacă nu sînt în stare de o asemenea mare ispravă, măcar să înfăptuiască ceva mai ușor”. Cea mai adîncă umilință și o pregnantă conștiință de sine se împletesc și la el într-un mod uimitor.

Constatăm curînd că și „autobiografia” lui Othlo din St. Emmeran este concepută după canonul spovedaniei și al vieților sfinților ; și aici momentele esențiale, punctele de răscruce existențiale se definesc prin victoria asupra tentațiilor diabolice și convertirea la adevăr, o convertire care-și are originea nu atît în fermitatea voinței proprii ca produs natural al vieții interioare a individului, cît mai ales în intervenția miraculoasă a puterii divine. Și aici individualitatea este obturată de structura prestabilită a textului, fiind ajustată la specificul genului literar ; impresiile nemijlocite de viață par să nu o influențeze.

Observația rămîne valabilă și în cazul lui Ratherius din Verona (cca 887-974), pomenit mai sus. Scrierile sale perpetuează strainul concubinaj dintre autoînvinovățire și aroganță, iar tentativele de justificare seamănă mai degrabă a reproșuri aduse lumii înconjurătoare. Strigătul adresat divinității de acest om profund năfrănit și zbuciumat răzbate din secolul al X-lea pînă la noi : *Miserere mei !* („Milostivește-te de mine ! ”)<sup>37</sup>, dar și în cazul lui individualitatea umană rămîne impenetrabilă.

Tendința multor cercetători contemporani de a izola individualitatea unui autor medieval de contextul cultural concret al epocii de care aparține și de a încerca să o explice pe baza abordărilor psihanalitice își găsește cu greu justificare. Pe lîngă puterea redusă de convingere a acestor demersuri – textele aflate la dispoziția istoricului nu oferă posibilitatea reală a sondării în profunzime a psihicului autorilor lor –, ele suscită de îndată următoarea întrebare : cu cine ne confruntăm de fapt în textele „autobiografice” ale secolelor al X-lea, al XI-lea și al XII-lea ? Avem într-adevăr de-a face numai cu personalități anormale ? Iar dacă da, în ce măsură mai sînt ele reprezentative pentru cultura epocii ? Dar este cît se poate de evident faptul că nu se pune problema tulburărilor psihice ale unui individ sau altuia, ci a dificultăților cu care el s-a confruntat în cursul vieții, dificultăți rezultate din situația moral-ideologică a epocii.



## Artistul și conștiința lui de sine

Nu se poate spune că dorința de autovalidare pe care abatele Suger căuta să și-o satisfacă prin înfăptuirea de lucrări în domeniul artelor plastice sau al literelor reprezintă o *differentia specifica* a lui. Vreme de secole, artizanii medievali – sculptori, arhitecți, constructori și miniaturisti – și-au immortalizat amintirea însemnându-și creațiile cu numele lor („semnături”), uneori și cu imagini proprii („autoportrete”).

Obiceiul semnării și autoportretizării, contrar caracterului anonim tradițional, apare deja în secolul al VIII-lea. Pe altarul Domului din Milano, artistul s-a reprezentat îngenunchat în fața unui sfânt care îi înmânează cununa de lauri ; în același loc se găsește și semnătura meșterului, *Vuolvinus magister phaber* („Vuolvinus, meșter și artist”). Autoportretul călugărului Hugo, un miniaturist, se află într-o copie a unei scrieri a Sfântului Ieronim de la sfârșitul secolului al XI-lea ; el s-a înfățișat așezat la masa de lucru. Monahul Robertus Benjamin s-a zugrăvit la rîndul său și și-a semnat opera ; imaginea este conținută într-un manuscris cu ilustrații făcute de el la psalmii lui Augustin. Pe ultima pagină a unui manuscris ce datează cu aproximație din anul 1140 și conține *De civitate Dei* (*Cetatea lui Dumnezeu*) a lui Augustin, copistul (*scriptor*) Hildebertus a înfățișat o adevărată scenă de gen ; el însuși, înveșmîntat în haine de preț, copie o carte ce stă deschisă pe un stativ în fața sa, vegheat îndeaproape de ucenicul său. Copistul este distras de la lucru de un șoarece care s-a cățărat pe masă, a răsturnat o sticlă de vin și a fugit cu o bucată de brînză în gură ; textul conține o invectivă proferată de Hildebertus în urma șoarecelui. Într-un alt manuscris îl întîlnim din nou pe Hildebertus cu un alt autoportret. În perioada dintre anii 1160-1170, un călugăr al mănăstirii Saint-Amand (în Noirlac) și-a lăsat semnătura pe nu mai puțin de șase manuscrise – *Sawalo monachus me fecit* („M-a făcut călugărul Sawalo”). Trebuie mai întîi dezvoltată o acuitate specială pentru complexitatea de sentimente care se ascunde în spatele acestui text laconic înainte de a putea fi percepută importanța conținutului.

Pictorul de vitralii Gerlachus din mănăstirea Arstein (pe la jumătatea secolului al XII-lea) nu uita niciodată să se reprezinte pe ferestrele sale cu penelul în mână, întregind tabloul cu următoarea frază: *Rex regum clare Gherlaco propic(t ?)iare* („Strălucitorule rege al regilor, îndură-te de Gerlach”). La picioarele lui Christos Judecătorul lumii, reprezentat în basorelieful de pe timpanul portalului vestic al bisericii Saint-Lazare din Autun (Burgundia), meșterul și-a gravat în jurul anului 1140 propriul nume, „Gislebertus”. Un meșter italian a lăsat următoarea inscripție în biserica din San Cassiano: *Hoc opus quod cernis Biduinus docte perfecit* („Opera pe care o vezi, Biduinus a îndeplinit-o cu știință”). Un alt meșter se fălea că „îi întrecea pe toți ceilalți cu arta lui”. Pe un relief din corul catedralei din Worms ne este dat să citim *Otto me fecit* („Otto m-a făcut”).

În alte cazuri, numele meșterului nu este pomenit, în schimb este proslăvită iscusința sa. O reprezentare a arhiepiscopului de Winchester de la jumătatea secolului al XII-lea este însoțită de următoarele cuvinte: *Ars auro gemmisque prior. Prior omnibus autor* („Arta e mai presus decât aurul și giuvaierurile. Dar mai presus de toate este creatorul”) <sup>38</sup>. În unele biserici întâlnim „portrete” ale meșterilor sub formă de statui; înarmate cu unelte de lucru, ele veghează din dreptul ferestrelor.

Acest limbaj verbal și imagistic este realmente lapidar. Conștientizarea lui extremă reprezintă un obstacol aproape insurmontabil pentru istoricul interesat să-și făurească o imagine cât mai cuprinzătoare și mai clară despre lumea interioară a creatorilor respectivelor opere de artă, despre sistemul lor de valori și despre percepția propriei valori. Nu se cuvine totuși, pe de o parte, să subestimăm importanța acestor mărturii, iar pe de altă parte, să le examinăm desprinse de cadrul general mai larg al premiselor mentale și sociale specifice epocii. În toate aceste cazuri – iar numărul lor nu se oprește aici –, creatorul a dat curs dorinței de a-și immortaliza amintirea, pe deplin conștient de propria sa demnitate, de relevanța socială a persoanei sale și de semnificația religioasă a operei lui. Astfel, el se împotrivește uitării ce survine o dată cu scurgerea timpului și își validează eul propriu. Majoritatea cazurilor menționate provin din secolul al XII-lea. Pe cât se pare, acesta a marcat o perioadă de creștere a conștiinței de

sine a creatorilor de cultură. Înseamnă însă acest lucru că artiștii și-au dezvoltat abia în epoca respectivă capacitatea de a-și „descoperi” individualitatea ? După cum am văzut, unii artizani au manifestat cu mult înainte asemenea atitudini, chiar în secolul al VIII-lea. În plus, nu trebuie să uităm că din Evul Mediu timpuriu ne-au parvenit mult mai puține opere de artă decât din secolul al XII-lea sau al XIII-lea.

Cît despre conștiința de sine a creatorilor de texte literare, teza predominantă în trecut referitoare la anonimitatea autorilor a suferit între timp revizuri semnificative<sup>39</sup>. Amintesc în acest context că deja la autorii de la începutul Evului Mediu se poate constata o foarte bună părere despre sine și mîndrie față de realizările proprii, după cum o probează exemplul lui Grigorie din Tours în secolul al VI-lea sau Beda Venerabilul în secolul al VIII-lea. Grigorie își conjură confrății să nu schimbe cu nimic a sa *Historia Francorum* (*Istoria francilor*) ; Beda adaugă la finele opusului *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (*Istoria ecleziastică a națiunii engleze*) o bibliografie amănunțită a operelor sale.

La rîndul său, Othlo din St. Emmeran nu face cîtuși de puțin eforturi să-și ascundă mîndria de autor vizibilă în enumerarea scrierilor sale. Mai mult în glumă decât în serios, el adaugă că pe unele le-a pus în circulație sub un alt nume decât al său, ca să menajeze sensibilitățile acelor prelați care ar putea simți la lectura lor nu numai invidie față de autor, dar și aversiune față de originea lui modestă. În cazul acestei ironii nu se mai poate vorbi de o conștiință auctorială neasumată ca atare și, în consecință, nici de anonimitate. Dimpotrivă, creatorul acestor opere își divulgă deplin conștient numele, fapt ce îi atestă pronunțata conștiință de autor<sup>40</sup>. Benoit de Saint-Maure, poet și cronicar din secolul al XII-lea, notează de asemenea, nu fără mîndrie, că textul plăsmuit și „scris de propria-i mînă” este „atît de migălos construit și de cizelat, că nu mai trebuie schimbat sau adăugit nimic la el”. În anii '70 ai secolului al XII-lea, Chrétien de Troyes (1135-1183) își începe prologul la *Lancelot* astfel : „Voi depăna acum o poveste care va rămîne demnă de luare-aminte cîtă vreme va dăinui lumea creștină. În ea își găsește Chrétien mîndrie ! ”. Prin relatarea făcută trecutului, poetul vizează mental viitorul.

Interesul maxim în acest context îl suscită poezia scalzirilor islandezi. Ea era chiar de la început – iar noi o cunoaştem din prima jumătate a secolului al IX-lea – o poezie profund personală. Sub acest aspect, ca de altfel în oricare altă privinţă, alcătuia un contrast pregnant cu creaţia poetică a *Eddei*. În vreme ce saga islandeze, care se revendică de la tradiţia epică, nu menţionează numele autorului, scaldul se arată mîndru de iscusinţa sa artistică, pe care o cultivă foarte conştient. După cum am menţionat, în poezia scaldică a Scandinaviei precresţine elementul personal este foarte pronunţat; începînd cu secolul al XII-lea însă, se înmulţesc şi aici formulele de smerenie. Dar chiar şi în aceste cazuri avem motive să presupunem că poeţii, artiştii şi alte categorii de artizani ai Evului Mediu timpuriu nu au fost totuşi deposezaţi de individualitatea lor, deşi etica creştină şi estetica corespunzătoare ei au impus constrîngerii semnificative individualităţii.

Carl Jacob Burckhardt, Karl Lamprecht şi numeroşi alţi istorici susţin punctul de vedere conform căruia cultura europeană ar fi început să manifeste interes pentru individualitatea umană abia o dată cu perioada Renaşterii. Pînă atunci, individualitatea ar fi fost neglijată deoarece atenţia se concentra exclusiv pe ceea ce era „tipic”. Poziţii similare sînt exprimate şi de cercetătorii contemporani care vorbesc de o „descoperire a individului” în secolul al XII-lea sau al XIII-lea; singura deosebire notabilă faţă de prima opinie menţionată constă în deplasarea graniţei temporale cu cîteva veacuri mai în urmă. Se recunoaşte însă de multă vreme că în literatura secolelor al X-lea şi al XI-lea se remarcă deja un anumit interes pentru trăsăturile individuale ale caracterului şi înfăţişării personajelor, nu numai în anale sau alte scrieri istorice, ci chiar şi în unele *Vieţi*, cu toate că genul literar al hagiografiei oferea în sine condiţii prea puţin prielnice exprimării unor puncte de vedere individuale ale autorului şi aproape interzicea reprezentarea particularului şi a ceea ce depăşea cadrul canonului. Nu se cuvine însă nicidecum să subestimăm capacitatea autorilor de a reda individualul; doar ansamblul de reguli al hagiografiei, cu fixaţia sa pe exemplaritate şi ideal-tipic<sup>41</sup>, stătea în calea cultivării acestei capacităţi.

Generalizările care fixează „descoperirea lumii și a omului în perioada Renașterii” s-au dovedit între timp nefondate. Étienne Gilson a demonstrat-o strălucit, apelînd la exemplul lui Abélard și Héloïse<sup>42</sup> ; dar și el persistă în convingerea că cei doi, ca și alte cazuri similare, reprezintă mai curînd excepții de la regulă. Între timp, devine tot mai limpede faptul că nu ne confruntăm nici pe departe cu excepții, ci cu fenomene în care se articulează o anumită tendință, ce-i drept, într-o formă extremă.

Aceasta nu era însă decît una dintr-o multitudine de tendințe concurente. Tensiunile dintre atitudinea dominantă, care pretindea smerenie și anonimitate, și năzuințele ambițioase ale tot mai multor creatori de opere de artă de a-și întipări amintirea „acum și pentru totdeauna” au evoluat cu timpul într-un adevărat conflict. Nu se poate nega că reflecțiile contemporanilor lui Abélard și Héloïsei se îndreptau mai frecvent asupra propriei persoane și a înfăptuirilor lor și că ei dispuneau deja de un repertoriu mai bogat de instrumente și posibilități de autoapreciere și reflecție asupra sinelui decît predecesorii. Prin contrast, mijloacele lor de exprimare a eului se dovedeau subdezvoltate. Nucleul personalității era învăluit de un cocon impenetrabil țesut din expresii stereotipe, clișee livrești și fire transmise de tradiție ; tot din tradiție provin și figurile obligatorii ce restrîng domeniul în care individul își putea manifesta personalitatea. Unicitatea personalității, neasemănarea ei cu altele, era văzută ca anomalie și ca un păcat ; în consecință, autorul trebuia să afișeze în exterior penitență, chiar dacă lăuntric resimțea o mîndrie ascunsă. Astfel, eul său adevărat se sustrage privirilor noastre.

## Capitolul VI

### **Parabola celor cinci talanți**

Oricât ar fi de interesante în sine, ideile prezentate pînă acum și altele similare exprimate de intelectualii Evului Mediu cu privire la *persona* nu permit decelarea esenței personalității medievale în particularitatea ei istorică irepetabilă. Pentru aceasta, ar trebui să ne distanțăm de teologi și filozofi și să ne îndreptăm spre „păturile largi” ale societății ; ar trebui să coborîm la nivelul la care oamenii nu gîndeau abstract, ci în imagini mai concrete și mai simple, fiind preocupați de gînduri și interese cotidiene. Este oare posibil ? Într-o perioadă cînd cuvîntul vorbit era mult mai răspîndit decît cel scris, în care marea majoritate a populației nu depășise faza tradiției orale, neavînd acces la cultura cărții – la abilitatea de a citi și a scrie, în general –, nu pare a fi ușor să pătrundem în gîndurile și ideile credinciosului de rînd, ale „omului obișnuit”. Nu este ușor, dar nici imposibil.

Există genuri ale literaturii medievale care, deși au apărut de sub pana erudiților, clericilor și monahilor, nu se adresează numai decît cercului restrîns și exclusivist al inițiaților în subtilitățile teologiei și scolasticii. Printre ele se numără predicile, *libri poenitentiales* („cărți penitențiale”), *exempla* („pilde didactice, anecdote omiletice”), *visiones* („viziuni despre lumea cealaltă”), *miracula* („povestiri miraculoase”) și *vitae* („viețile sfinților”), precum și compendii conținînd prezentări populare ale teologiei și formulele de binecuvîntare și anatemizare folosite de Biserică ; ele erau concepute în așa fel încît conținutul lor să intereseze și, prin urmare, să influențeze masa credincioșilor. Astfel, între gîndurile clericului, fie el predicator sau duhovnic, și cele ale credinciosului simplu trebuia realizat un fel de „racord”. Autorul

care viza un asemenea public trebuia să vorbească limba lui, trebuia să opereze cu imagini și idei accesibile înțelegerii acestor oameni. Și, bineînțeles, limba respectivă făcea parte din instrumentarul de care trebuia să dispună un preot, pe lângă limba superioară a teologiei.

Dacă examinăm mai atenți scrierile din genurile menționate, vom constata că din ele răsună două voci : prima este cea a unui *illitteratus* sau *idiot* (a „omului tradiției populare orale” sau a „omului de rînd”, neinstruit), în a cărui conștiință existau germeii „preculturali” ai culturii într-o stare brută, cvasi-neprelucrată, amorfă ; a doua voce este cea a unui *litteratus* care doar mimează rolul autenticului om din popor pentru a-și putea transmite mesajul, fiind în realitate purtătorul culturii Evului Mediu, opusă antitetic culturii primului. Prima voce răzbate nedeslușit dintr-a doua, scoțînd la iveală fragmente ale conștiinței adevăratului om de rînd într-o formă cenzurată de autorii ecleziastici. În ciuda cenzurii, istoricul își poate totuși croi, puțin cîte puțin, o cale de acces spre nivelul mentalității, complet camuflat în teologia oficială.

La prima privire poate părea straniu că ne propunem să căutăm noțiunea „personalitate” în „smîrcurile” societății. A trebuit să ne convingem însă, pe parcursul expunerilor noastre de pînă acum, că în atmosfera rarefiată de pe piscurile teologiei nu vom primi un răspuns la întrebările care ne interesează – aici gîndurile sînt prea concentrate asupra lui Dumnezeu. Să descindem, așadar, în pîcla „smîrcurilor” conștiinței colective.

Interesul meu a fost captat de textul unei predici a lui Berthold din Regensburg, renumitul predicator german din ordinul franciscanilor, din secolul al XIII-lea. El a colindat orașele și satele din sudul Germaniei, dar și alte zone ale imperiului, înfățișînd locuitorilor cele mai diferite aspecte ale religiei și principiile tipului de viață creștin. După mărturiile contemporanilor, predicile lui Berthold se bucurau de o imensă popularitate. În cronica sa, Salimbene din Parma afirmă chiar că prin cuvîntul lui Berthold s-ar fi înfăptuit minuni, astfel că mulțimile dădeau pur și simplu năvală cînd se anunța venirea lui ; era cu siguranță o experiență aparte să-i ascuți predicile. Ce anume discuta acest predicator cu

auditoriul său, ce subiecte și teme suscitau interesul viu al audienței și cum reușea el să-i capteze atenția ?

Una dintre predicile lui, ce prezintă un interes deosebit pentru demersul nostru de căutare a personalității Evului Mediu, poartă titlul „Despre parabola celor cinci talanți”. În opinia mea, ea reprezintă un text de o importanță capitală, căruia istoricii nu i-au acordat atenția cuvenită ; din câte știu, nici măcar nu a fost luat în discuție în cadrul studiilor consacrate problematicii personalității medievale. Nu există nimic comparabil cu această predică – în ceea ce privește profunzimea introspecției în esența raporturilor și relațiilor sociale, dar și ca maturitate a înțelegerii legăturii organice dintre personalitatea umană și întregul social supraordonat ei – nici în opera lui Berthold, din care ni s-au transmis câteva zeci de predici, nici în scrierile similare ale celorlalți autori din aceeași perioadă. Această creație absolut remarcabilă aruncă o rază de lumină asupra posibilităților și limitelor „antropologiei” Evului Mediu<sup>1</sup>.

Pentru a putea înțelege mai bine argumentația lui Berthold, trebuie să evocăm situația istorică în care a apărut respectiva predică. Apogeul activității sale de predicator se situează în timpul interregnului din imperiu. Slăbirea puterii centrale, creșterea rolului politic al principilor electori, extinderea conflictelor interne, apariția nobilimii brigande, diminuarea autorității justiției și a legii, proliferarea actelor arbitrarie ale stăpînitorilor față de supuși, asuprașirea țăranilor, situația instabilă a orașelor sînt doar cîțiva dintre factorii care apasă ca o grea povară asupra vieții din Germania anilor 1255-1275. Berthold moare în anul 1272, predicile sale se încadrează deci exact în acest interval de timp.

Să fie oare o pură coincidență ? În momente critice de frămîntări și tulburări, gîndurile oamenilor se canalizează cu deosebită insistență și intensitate către veșnicele întrebări despre natura și esența umană și despre menirea omului. Nu întîmplător, eforturile foarte susținute din această perioadă ale forțelor spirituale din Germania au dus la un avînt remarcabil al energiei artistice și intelectuale. În acea vreme, la Köln își desfășura activitatea Albertus Magnus, eminentul reprezentant al perioadei de apogeu a scolasticii, iar unul dintre discipolii săi era Toma din Aquino. Tot în



timpul interregnului se situează și creația poeților Tannhäuser, Ulrich von Lichtenstein, Konrad von Würzburg și (Konrad) Marner. Foarte probabil că în această epocă au apărut și părți din *Carmina Burana*, renumitul ciclu de cîntece goliardice. Un poet care se recomandă drept Wernher der Gartenaere a compus *Meier Helmbrecht*, prima operă literară germană din mediul țărănesc ; în fondul său ideatic se recunosc ecouri directe ale patosului predicilor lui Berthold.

Un aspect trebuie însă subliniat în mod deosebit, dacă ne ocupăm de problema evaluării omului în această perioadă : din a doua jumătate a secolului al XIII-lea datează capodoperele perioadei de vîrf a artei gotice germane – creațiile rămase de pe urma arhitecților și sculptorilor asociației zidarilor din Naumburg în orașele Mainz, Meißen și Naumburg, cum ar fi grupurile statuare ale ctitorilor din corul catedralei Sfinților Petru și Pavel din Naumburg. Expresivitatea figurilor, mai ales a perechilor Ekkehardt și Uta, Hermann și Regilindis, este impresionantă : chipurile lor sînt temeinic studiate psihologic și emoțional, iar fizionomiile bărbaților cunosc o individualizare mai pronunțată decît cele ale femeilor<sup>2</sup>. Scenele patimilor de pe transeptul vestic al catedralei din Naumburg – „Cina cea de Taină”, „Prinderea lui Isus”, „Isus înaintea lui Pilat” sau „Iuda la primirea recompensei” – par a fi scene luate din viața de zi cu zi. Aici întîlnim pentru prima dată adevărate individualități artistice ale Evului Mediu german, al căror sublim nu a mai fost egalat de arta gotică din Germania. În aceste opere de artă se manifestă o deschidere de o durată relativ scurtă și care nu și-a mai găsit eco-ul în cultura generațiilor următoare. În mod evident, acest impuls creativ își avea rădăcinile în situația social-psihologică și cultural-ideologică specifică a Germaniei de la jumătatea secolului al XIII-lea și din deceniile următoare.

Iată cum se înfățișează, pe scurt, atmosfera în care începe să se dezvolte genul predicii în Germania. Activitatea lui Berthold din Regensburg trebuie deci privită pe fundalul efervescenței artistice și al intensității spirituale, căci, corelate cu elanul intelectual și curiozitatea sporită a omului pentru sine, ideile noi ale lui Berthold din Regensburg capătă o rezonanță aparte.

Înainte de a ne dedica predicii care ne interesează, mai trebuie amintită o particularitate a retoricii lui Berthold. Predica sa se bazează pe o vastă utilizare a dialogului; oratorul își întrerupe mereu discursul prin exclamații, obiecții și întrebări, în așa fel încât ele par să provină de la ascultători: „Tu vorbești despre un lucru, frate Berthold, dar eu am cu totul alte griji...”, „O, frate Berthold, lămurește-mă însă...”, „Aș dori să mă căsătoresc, frate Berthold, dar sînt un biet nevoiaș. Ce să fac...?” etc., iar el răspunde prompt la fictivele întreruperi ale fictivilor săi ascultători. Stratagema îi face cuvîntarea degajată, ea prinde viață și mobilizează atenția celor care stau la picioarele sale; ea facilitează turnuri neașteptate ale firului expunerii sale și include în dialog mulțimea credincioșilor. Se creează impresia că Berthold ar fi fixat pe dialog; el îl are permanent pe ascultător înaintea ochilor minții, iar ca predicator se străduie să pună stăpînire pe el. Cu bună știință spun „ascultător”, și nu „ascultători”. La predicile lui Berthold veneau mii de oameni – Salimbene din Parma indică cifre incredibile –, dar oricît de mare e mulțimea ascultătorilor săi, oratorul are întotdeauna individul în fața ochilor, inițiind cu el o conversație intimă. Berthold nu vede în fața sa o masă fără chip, auditoriul său constă în *indivizi*.

Într-una dintre predicile sale, el dezvoltă o clasificare a păcatelor la care sînt predispuși unii oameni. În ea îi diferențiază strict pe păcătoși după anumite categorii sociale și de vîrstă, căci tinerii se fac mai curînd vinovați de păcatul desfrînării morale decît cei în etate, care, la rîndul lor, cad pradă păcatului zgîrceniei. Oamenii simpli din popor se încurcă mai ușor, după spusele lui Berthold, în „îțele ipocriziei și infidelității”, pentru că sînt săraci și fără minte; bogații, în schimb, sînt predispuși la vanitate și sete de glorie<sup>3</sup>. Efortul de individualizare și concretizare, în opoziție flagrantă cu tipologiile abstracte și extrem de generalizate ale scolasticii, transpare și din descrierea stratificării sociale din Germania de odinioară, întreprinsă în predica „Despre cele zece coruri de îngeri în creștinătate”<sup>4</sup>. Deși Berthold este un călugăr cultivat, departe de el orice ezoterism. El privește lumea cu ochii unui om care nu plutește deasupra grijilor și nevoilor pămîntești, ci trăiește cu ele și în mijlocul lor. Dialogul dintre insul instruit

și cel neinstruit are loc în *interiorul* propriei sale conștiințe, iar această caracteristică propulsează predicile franciscanului german în postura de mărturie istorice de o valoare inestimabilă.

Să ne ocupăm în cele ce urmează de predica „Despre parabola celor cinci talanți”<sup>5</sup>. Berthold a preluat tema din Noul Testament, mai precis din pilda talanților, în care un bărbat își încredințează avutul robilor săi (Matei, 25.14-30), dar prezintă materialul într-o lumină cu totul nouă, interpretându-l într-o manieră cât se poate de originală. Ce înseamnă pentru el „talanții” corespunzători sumelor de bani împărțite? Predicatorul lasă complet la o parte părțile parabolei în care se face referire la „un talant”, respectiv „doi talanți” împărțiți robilor. În viziunea sa, în primul caz sînt vizați copiii nebotezați, iar în al doilea cei botezați. Predica se ocupă exclusiv de cel de-al treilea bărbat, care a primit „5 talanți”, adică de adulți – oameni aflați la vîrsta la care acționează conștient și poartă întreaga responsabilitate a faptelor lor. Ideea responsabilității omului îl preocupă în mod deosebit pe predicator.

Predica s-a păstrat în două versiuni, una în latină, scrisă anterior expunerii orale, și una în germană, consemnată, după toate aparențele, direct sau din memorie de către un discipol sau adept al lui Berthold, chiar în perioada în care el a ținut-o în fața poporului<sup>6</sup>. Cele două versiuni nu coincid în totalitate, iar diferențele dintre ele aruncă o lumină relevantă asupra evoluției, a maturizării ideilor predicatorului.

În „prototipul” latin al predicii sînt enumerați aceiași „talanți” – daruri divine – ca și în versiunea germană, în ordinea următoare: 1) *res temporales*, 2) *ipse homo*, 3) *tempus*, 4) *officium*, 5) *homo proximus*. În versiunea germană a predicii se modifică însă ordinea enumerării: 1) *unser eigen lîp, unser eigeniu persone* (propriul nostru trup, propria noastră persoană), 2) *dîn amt* (funcția ta), 3) *dîn zît* (timpul tău), 4) *dîn irdentisch guot* (bunurile, avutul tău pămîntesc), 5) *dîn naehster* (aproapele tău). Prin urmare, Berthold urmează în varianta inițială litera Noului Testament, punînd pe primul loc „bunurile pămîntești”, bogăția, pentru ca abia apoi să se dedice „omului” și atributelor sale, cum ar fi „timpul” și „funcția”. Dar în varianta germană definitivă *persone* ocupă primul loc, fiind urmată de „funcția” și „timpul” ei și abia

după aceea urmează „bunurile pămîntești” ; în mod semnificativ, „aproapele” se găsește în ambele texte pe ultimul loc.

Se naște impresia că, pe măsură ce avansează în elaborarea predicii sale, Berthold tratează textul parabolei din ce în ce mai liber. *Persone* dobîndește, datorită poziției sale de la începutul enumerării, rolul dominant în cadrul șirului ideatic, atrăgînd într-o oarecare măsură „funcția” și „timpul” după sine, în vreme ce „avutul” este împins către sfîrșit. În mod evident, această succesiune i s-a părut mai convingătoare autorului (sau redactorului versiunii germane a predicii). Reamplasarea „talanților” a dus la o reconfigurare a sensului expunerii: *persone* devine centrul ei conceptual.

Într-o altă predică pe aceeași temă – despre socoteala pe care trebuie să o dea omul la Judecata de Apoi pentru modul în care s-a folosit de darurile date de Dumnezeu – revine motivul celor „cinci talanți”. După spusele lui Berthold, ei sînt inoculați în trupul nostru și, de fiecare dată cînd devenim conștienți de cele cinci simțuri ale noastre sau numărăm cele cinci degete ale mîinii, trebuie să ne aducem aminte de darurile divine. Demn de remarcat în această predică este faptul că oratorul schimbă ordinea „talanților” pe parcursul expunerii sale. La început doar îi enumeră: 1) „noi înșine, corpul nostru, persoana noastră”, 2) „funcția noastră”, 3) „proprietatea noastră”, 4) „timpul nostru”, 5) „aproapele nostru”. Dar cînd ajunge să se refere concret la cele despre care trebuie să dăm socoteală în fața lui Dumnezeu, el le modifică ordinea: 1) despre „noi înșine”, 2) despre „funcția noastră”, 3) despre „timpul nostru”, 4) despre „proprietatea noastră”, 5) despre „aproapele nostru”. „Timpul” și „proprietatea” și-au inversat așadar locurile. Prin urmare, Berthold este mai puțin preocupat de ierarhia relativă a „timpului” și a „proprietății”, mult mai important pentru el se arată faptul că cele cinci daruri divine se întrepătrund intim, că ele formează o *unitate*. După cum vom vedea în continuare, în această unitate se exprimă percepția sa asupra naturii umane.

Ca observație secundară, menționez faptul că exegeza întreprinsă de Berthold pe marginea celor „cinci talanți” a intrat abia în ultima vreme în vizorul cercetării, care nu își concentrează

însă atenția pe unitatea subliniată anterior, ci pe „muncă”, „funcție” și „vocație”<sup>7</sup>. În ciuda meritului ei incontestabil, mi se pare că această orientare nu corespunde pe deplin intențiilor predicatorului, întrucât se adresează exclusiv unui aspect parțial al predicii sale, căruia el însuși i-a atribuit doar o importanță secundară. Tematica „muncă” și „vocație” ar trebui analizată într-un context antropologic mai larg, și anume în acela în care Berthold a analizat problema personalității.

Să vorbim acum despre „primul talant”, spune predicatorul. El semnifică „propria noastră persoană”, pe care Domnul a creat-o după chipul său și a înnobilit-o înzestrînd-o cu liberul arbitru. „Trebuie să dăm socoteală pentru ea în fața lui Dumnezeu și să-I îndeplinim voia silindu-ne să înfăptuim binele.” Primul și în mod evident cel mai important aspect la care se gîndește predicatorul atunci cînd vorbește despre tot ce e mai bun și mai valoros în om, despre ceea ce-l face într-adevăr om și imagine a lui Dumnezeu, e faptul că omul este o „persoană”. Desigur, termenii *lîp* și *persone* aveau la vremea lui alte semnificații decît cele asociate astăzi conceptului de „personalitate”. Subliniem că Berthold utilizează în tandem cei doi termeni : e cît se poate de limpede că el nu înțelege „personalitatea” ca pură esență intelectuală sau rațională – reamintim aici definițiile scolastice, care o încadrează drept „substanță indivizibilă înzestrată cu rațiune” –, ci ca unitate dintre trup și suflet. După cum am văzut deja, originalul latin pentru termenii germani este cuvîntul *homo* („om”) (*ipse homo* – „omul în sine”). Evident, termenul latin *persona* nu l-a satisfăcut în cazul de față pe Berthold, deoarece era mult prea grevat de concepția teologică tradițională centrată pe *persona divina*, de neînțeles pentru marea masă a auditoriului ; în plus, predica nu are nici pe departe ca subiect diferitele întruchipări sau forme ale divinității. Este deplasat să presupunem că termenul „persoană”, provenit din latina teologilor, începuse deja să se umple în germană cu o nouă substanță ?

În ciuda constatărilor oamenilor de știință care susțin punctul de vedere conform căruia „noțiunea de personalitate nu a fost niciodată verbalizată în Evul Mediu”<sup>8</sup>, personal nu reușesc să găsească un alt echivalent adecvat pentru traducerea termenului

*persone* decît cel de „personalitate”. O asemenea interpretare se justifică prin rezultatele analizei contextului în care apare noțiunea. Să nu uităm că ne confruntăm cu o personalitate *medievală*, iar contextul specific concretizează noțiunea. Bineînțeles că personalitatea medievală nu dispunea încă de gradul de autonomie și suveranitate care avea să marcheze secole mai târziu caracteristica principală a personalității; ea era o persoană creată de Dumnezeu și sortită să se întoarcă la El. Din felul în care Berthold comentează în continuare parabola „celor cinci talanți”, se desprinde de îndată concepția sa despre „persoană”, căci, în ce mă privește, consider că celelalte daruri ale lui Dumnezeu nu reprezintă în viziunea lui nimic altceva decît revelarea sensului acestei noțiuni-cheie.

„Al doilea talant” simbolizează „chemarea, funcția, slujba ta, hărăzită de Domnul. El a dat fiecărui om o funcție”, căci nimănui nu-i este permis să trîndăvească. Comunitatea se alcătuiește din persoane, iar fiecare dintre ele își exercită funcția socială destinată ei. Berthold dezvoltă într-o manieră proprie concepția referitoare la diviziunea funcțională a muncii și la îndatoririle sociale, abătîndu-se în descrierea diferitelor „funcții” și „chemări” de la rigida diviziune tripartită enunțată la începutul secolului al XI-lea de episcopii francezi Adalberon din Laon și Ger(h)ard de Cambrai, conform căreia societatea consta în *ordines* („stări”) formate din *oratores* („cei care se roagă”), *bellatores* („războinici”) și *aratores, laboratores* („plugari”)⁹.

Schema trifuncțională, care nu cunoaște decît păturile de bază ale societății feudale – clerul, inclusiv călugării, aristocrația și țărănimea –, ignoră complexitatea reală a structurii sociale. Chestiunea cea mai importantă de care trebuie să ținem în primul rînd seama în cazul de față se dovedește însă următoarea: deși această schemă se remarcă prin simplitatea structurii sale logice, asociind în plus Sfînta Treime, ea pleacă de la noțiunea „stării” ca masă amorfă. Dimpotrivă, Berthold se gîndește mereu la *indivizi* atunci cînd se referă la o funcție sau alta în care aceștia își îndeplinesc datoria. Punctul de plecare al reflecțiilor sale îl constituie individul, *persone*, nu starea, clasa ori poziția socială sau juridică. El respectă neclintit acest principiu în toate predicile sale. Deși se înfățișează cu ele înaintea unor mari mulțimi de credincioși, el

se adresează întotdeauna *persoanei* individuale, cu care încearcă să lege un dialog direct. Ținta predicii lui Berthold o reprezintă individul și mîntuirea lui. Particularitatea modului în care predicatorul se adresează ascultătorului reiese nu în ultimul rînd și din faptul că în cursul dialogului el dezvăluie cîte ceva despre propria persoană.

„Și eu am funcția mea”, continuă Berthold, căci „funcția mea este predica”. Funcțiile sînt judicios distribuite, nu neapărat așa cum poate ne-am dori noi, ci invariabil după voia lui Dumnezeu. Multora le-ar fi plăcut să devină judecători, dar a trebuit ca ei să devină cizmari; poate că unul ar fi preferat să fie cavaler, dar trebuie să rămînă țaran<sup>10</sup>. „Cine să muncească pentru noi ogorul, dacă toți ar fi domni?”, se întreabă el, sau afirmă: „Trebuie să fii acela pe care Dumnezeu vrea să-l vadă în tine, căci cine ar mai coase cizmele, dacă ai fi devenit ceea ce vrei să fii?”. Unul e făcut să fie papă, altul împărat sau rege, episcop, cavaler sau conte ș.a.m.d. „Și chiar dacă ai o funcție joasă, nu trebuie să te vaiți în inima ta și nici să te plîngi: «Ah, Doamne, de ce mie mi-ai dat o viață atît de grea, iar altora atît de multă vază și bogăție?». Trebuie să spui: «Doamne, slăvită fie bunătatea cu care m-ai binecuvîntat și mă binecuvîntezi în continuare!»”. Într-o altă predică ne este dat să citim ceva asemănător: la plîngerea formulată de fictivul său interlocutor: „Ah, frate Berthold, dacă aș fi doar puțin mai bogat!”, predicatorul obiectează: „Nu, nicidecum! Și știi de ce? Ți-ar fi plăcut să fii un domn, dar trebuie să-ți ari ogorul; ai fi vrut să fii conte, dar ești cizmar... Astfel că eu le spun tuturor celor care trudesă prin sudoarea frunții: dacă Dumnezeu i-ar fi făcut pe toți domni, în lume ar domni neorînduiala, iar pămîntul nu ar mai cunoaște liniște și pace”<sup>11</sup>. Rangul și repartitia sarcinilor în societate, ierarhia și distribuția averii sînt semne că lumea este bine alcătuită și pe placul lui Dumnezeu, creatorul ordinii cosmice și sociale.

Predica „celor cinci talanți” continuă cu critici la adresa noilor impozite și dări samavolnice. Berthold face apel la toți cei care le-au instituit să nu stăruie în perceperea dărilor pentru că riscă să-și piardă mîntuirea sufletului. Astfel, judecătorii au îndatorirea să-și exercite funcția în mod corect, să pronunțe sentința după

dreptate și lege – indiferent dacă este vorba de săraci sau bogați, de cunoscuți sau de străini, de rude sau de concetățeni – și să nu aplice sancțiuni bănești mai mari decât cele prevăzute de lege. Imediat după somația de a nu lua mită și alte cadouri menite să corupă, urmează recomandarea : „Cine nu judecă cinstit, mai bine să-și predea funcția, căci, după cuvîntul Domnului, mai bine să ajungi cu un singur ochi în împărăția cerurilor decât cu amîndoi în iad. Cîte mii nu au ajuns deja în iad, pentru că nu au înapoiat Domnului talantul primit de la El ! ”.

Există însă îndeletniciri care nu constituie o „funcție”, adică o activitate prevăzută de ordinea divină. Printre ele se numără înșelăciunea și cămătăria, furtul și tăinuirea de bunuri furate. Oratorul dezvoltă o grandioasă panoramă a minciunii și falsității, a escrocheriei și șantajului, a delăsării față de muncă și a neglijenței în îndeplinirea datoriei. Se prea poate ca, în afara unei anumite predispoziții generale – ce-l caracterizează de asemenea pe predicatorul Berthold ca moralist, înclinat să vadă mai cu seamă partea negativă a vieții, ale cărei vicii le flagelează neîndurător –, aici să se ascundă o aluzie critică la situația politică și socială a imperiului din timpul interregnului, cînd samavolnicia și fărădelegea erau pretutindeni la ordinea zilei.

Dacă primul dar al lui Dumnezeu către om este a sa *persone* înzestrată cu liber arbitru, al doilea este funcția socială a individului, încadrarea sa într-un grup definit de criterii de clasă și profesie. Omul nu-și alege însă funcția prin propria lui voință, astfel că el nu ar trebui să cocheteze cu gîndul de a-și schimba profesia sau categoria socială, deoarece apartenența și activitatea lui socială în cadrul unei „funcții” date îi sînt prestabilite de Dumnezeu. *Persone* se traduce în concepția lui Berthold printr-o personalitate *determinată social*. Însușirile personalității se condiționează cît se poate de intim cu apartenența la o clasă, la o categorie sau la un grup social. „Omul abstract”, implicit asumat de termenul *persona* în textele juridice, nu există pentru Berthold ; există doar o varietate de tipuri sociale – suverani, seniori, cavaleri, țărani, meșteșugari sau negustori. Structura personalității negustorului nu este identică cu cea a cavalerului, iar structura personalității călugărului diferă de cea a țaranului. Nu avem cum



să nu recunoaștem meritul acestor reflecții : ele surprind foarte pertinent specificul autocunoașterii omului medieval, care trăia într-o societate structurată ierarhic și compartimentată în clase și corporații.

Noțiunile de „funcție”, „profesie” și „slujbă” înglobează cele mai diferite îndatoriri sociale – începînd cu profesiile administrative, ecleziastice și politice, precum judecători, principii, prelați și alți clerici, pînă la îndeletnicirile pur manuale, unde Berthold îi înșiră, cu tendința sa spre concret, pe plugari, croitori, cizmari, morari, comercianți și zilieri. Categoria „funcție” presupune, prin urmare, în mod necesar „munca”. Trebuie subliniat însă că „munca” nu este niciodată desprinsă din contextul mai cuprinzător al „slujbei”. În sistemul analizei întreprinse de Berthold în predica „celor cinci talanți”, nu activitatea productivă în sine se arată esențială, ci slujba față de întreg, față de societate ; factorul decisiv rezidă în includerea omului în sistemul funcțiilor polimorfe, care relevă în același timp atît o dimensiune socială, cît și una etică și religioasă. Omul nu trudește doar pentru împlinirea trebuințelor proprii, ci și pentru satisfacerea nevoilor altor oameni. Dar indiferent ce face, el își îndeplinește munca înaintea Creatorului suprem, în care ea își găsește temeiul și motivația ultimă.

Noțiunea de „muncă” avea la acea vreme conotații suplimentare față de semnificația ei actuală mai restrînsă, cum ar fi „nevoie”, „pedeapsă”, „osteneală” și „chin”, iar în predicile lui Berthold se regăsesc toate aceste nuanțe. Rezultă de aici că „munca” nu trebuie interpretată ca ceva abstract. Dacă prin ea se înțelegea „activitate economică”, atunci era întotdeauna subscrisă unui individ concret. Abia în textele de mai târziu, începînd aproximativ cu secolul al XIII-lea, „munca” dobîndește semnificațiile secundare de „slujbă”, „supunere”, „stăpînire” și „loialitate”<sup>12</sup>.

Profesia acestui predicator franciscan nu comportă nici pe departe pasivitate ascetică și renunțare la viața cotidiană. Dimpotrivă, lumea lui este cea în care munca – activitatea social utilă a fiecărui individ, văzută ca temelie a existenței comunității – reprezintă o necesitate. Iar în ochii săi, comunitatea constă mai ales din indivizi productivi, care aduc servicii și confort material tuturor oamenilor. În acest context, literatura de specialitate

atrage, pe bună dreptate, atenția asupra faptului că în orașul Evului Mediu s-a născut un nou „etos al muncii”<sup>13</sup>. Chiar dacă toate funcțiile au fost instituite de Creator, ele se arată în egală măsură indispensabile comunității : fiecare îi ajută pe ceilalți cu munca sa, oferind la schimb produsele sale. Dar procesul trebuie să se desfășoare în mod onest și de bună-credință, complet ferit de venalitate. Aspectul moral – „relația frățească” dintre creștini – al oricărei activități economice stă în centrul predicilor lui Berthold von Regensburg.

După cum vedem, el nu percepe individul ca uniform și substituibil : indivizii ocupă mai curînd poziții diferite sub raportul statutului social și al stării materiale ; fiecăruia îi revine un loc unic, hărăzit lui și numai lui.

Al „treilea talant” încredințat omului este timpul pe care îl are de trăit. Dumnezeu va dori să știe ce a făcut cu el, căci omul l-a primit pentru a munci, și nu pentru a-l irosi. Cartoforii sau dansatorii, cei care iau numele Domnului în deșert, bețivii, adulterinii și ucigașii – cu toții își folosesc timpul în mod impropriu, iar în cele din urmă vor trebui să dea socoteală pentru fiecare clipă care s-a scurs fără folos. Referindu-se la „zgîrciți”, Berthold aruncă foc și pară din amvon : ei nu numai că își irosesc timpul, dar mai rău, abuzează de el dintr-o infamă pornire către păcat !

Timp trebuie să fie și pentru rugăciune, post, fapte bune, pomană și mersul la biserică. Chinurile purgatoriului se diminuează cu timpul folosit pentru a rosti *Tatăl Nostru* ori *Ave Maria* sau pentru a da o pomană ; momentele închinare slăvirii lui Dumnezeu vor fi luate în calcul la stabilirea perioadei pe care sufletul va trebui să o petreacă în flăcările purgatoriului. Timpul trebuie folosit pentru dobîndirea mîntuirii sufletului, nu risipit pentru înmulțirea chinurilor pe lumea cealaltă. „Prin urmare, conchide Berthold adresîndu-se auditoriului, faceți din timpul vostru un timp folositor !”

Al „patrulea talant” primit de la Dumnezeu este proprietatea pămîntească. Ea trebuie folosită judicios, astfel încît să satisfacă nevoile capului de familie, ale soției și copiilor săi, precum și ale celor de sub același acoperiș. Firește, averea nu este repartizată uniform, dar utilizarea judicioasă și adecvată a averii constituie un

imperativ universal. Adică : banii nu trebuie iroșiți pe comedianți, femei străine și prostituate, iar veșmintele de preț sînt o dovadă de deșertăciune. În schimb, darurile făcute dezmoșteniților sortii sînt demne de toată lauda.

Proprietarul la care fac referire predicile lui Berthold este micul producător de bunuri, care își procură hrana și mijloacele de subzistență : prin urmare, idealul predicatorului îl reprezintă mica afacere de familie prin care aceasta își asigură existența. În sistemul concepțiilor lui despre lume, proprietatea este un bun dobîndit pe cale legală, printr-o muncă cinstită. Opiniile lui Berthold din Regensburg referitoare la relațiile de proprietate se aseamănă în multe privințe cu poziția lui Toma din Aquino.

În condițiile caracteristice noii realități economice urbane, indivizii activi social sînt obligați să interacționeze și să stabilească relații unii cu alții, avînd drept scop schimbul de servicii și de produse ale muncii lor. Anatema proferată de Berthold la adresa „zgîrciților”, „hoților” și „nemernicilor” nu vizează repartitia inegală a proprietății, ci utilizarea ei improprie. Abuzul reprezintă nesupunere față de Dumnezeu, întrucît El a creat suficient din toate pentru a hrăni întreaga lume. Inegalitatea bunurilor și existența bogaților și a săracilor nu au nici o importanță în comparație cu egalitatea radicală a oamenilor în fața Creatorului. „Totul porcede din El și, în cele din urmă, se va întoarce la El”, susține Berthold. De aceea, predicatorul nu recunoaște un drept de proprietate total și nelimitat. Bunurile îi sînt încredințate proprietarului de către Dumnezeu. Și, la fel ca pentru persoana, timpul și funcția sa, individul nu este decît administratorul propriei bogății ; așadar, va trebui să răspundă pentru felul în care o folosește.

În sfîrșit, al „cincilea talant” este dragostea pentru aproapele nostru, pe care se cuvine să-l iubim ca pe noi înșine. Vom vedea imediat în ce mod.

Așadar, omului i-au fost acordate cele cinci daruri, ce constituie niște valori esențiale, iar el va trebui să justifice în fața Atotputernicului întrebuintarea pe care le-a dat-o – este vorba de persoana sa, de vocația sa, de timpul existenței sale, de bunurile materiale și de relațiile lui cu ceilalți oameni. Și sufletul ? Am fi

înclinați să credem că predicatorul ar fi trebuit să-l numească în capul listei cu darurile făcute de Dumnezeu omului. El nu este citat, dar este prezent de-a lungul întregului raționament al predicatorului, precum centrul invizibil spre care converg toate darurile Creatorului enumerate mai sus. Berthold se referă la suflet, într-un fel sau altul, în fiecare predică a sa. Să subliniem : după oarecare ezitări, el a considerat necesar să înceapă enumerarea „talanților” cu *persone*, o noțiune rezervată anterior mai ales entității trinitare a lui Dumnezeu. Personalitatea include atât trupul, cât și sufletul. Frîngerea acestei unități contradictorii în clipa morții reprezintă doar o stare provizorie, în timpul căreia sufletul – în funcție de gravitatea păcatelor – ajunge în iad, în paradis sau în purgatoriu, pe cînd trupul cade pradă descompunerii în mormînt. În ziua Judecării de Apoi se produce reunificarea trupului cu sufletul, iar *persone*, osîndită sau mîntuită irevocabil, ia calea tărîmului de dincolo, la care a sortit-o Judecătorul Suprem. Trupul – dezavuat de Antichitatea tîrzie și Evul Mediu timpuriu ca recipient al păcatului și temniță temporară a sufletului<sup>14</sup> – este reabilitat și repus în drepturi ca parte inseparabilă a personalității.

Revenind la predica „celor cinci talanți”, trebuie subliniat : caracteristica indisolubilă a personalității este liberul arbitru, libertatea de a alege binele sau răul ; asupra acestei libertăți de alegere insistă în repetate rînduri și celelalte predici ale lui Berthold, fapt ce relevă importanța enormă pe care el i-o atribuie.

Este foarte firesc ca enumerarea darurilor lui Dumnezeu către om să înceapă cu persoana. Ea este darul primordial din care rezultă toate celelalte daruri divine. Iar al doilea „talant” – funcția, vocația – indică deja rolul social al omului. În măsura în care omul este o personalitate, el aparține unui complex de îndatoriri, unei categorii sau clase determinate social și profesional, pe care nu poate și nu are voie să o părăsească, căci apartenența i-a fost stabilită de Dumnezeu. De aici rezultă imperativul de a-și vedea îndatorirea ca pe o vocație și de a o îndeplini cu devotament și onestitate. Predica subliniază în mod repetat importanța vocației, a „serviciului”. Pe treapta conceptuală unde se află situat în predicare, „serviciul” reprezintă o calitate fundamentală

a individului, ca însăși persoana sa. Aceasta din urmă nu se reduce la o unitate psihologică, la complexul „trup și suflet” ; ea include și funcția socială a individului, tocmai „serviciul” îndeplinit cu supunere față de predestinarea divină.

Și este absolut logic faptul că al treilea dar al Creatorului este timpul vieții umane. Firește, în predică, timpul nu este secularizat, încă nu a trecut cu totul de la stadiul de timp al Bisericii la cel de timp al negustorilor ; este timpul Domnului, iar omul este obligat să dea socoteală în fața Lui de felul în care l-a folosit. Pentru Berthold, timpul vieții terestre este în primul rînd timpul oferit omului pentru a-și căuta mîntuirea. Efemeritatea lui fusese pe deplin sesizată încă din Evul Mediu timpuriu, iar religia creștină subliniasă dintotdeauna că timpul se subordonează eternității. Printr-o utilizare judicioasă a timpului Berthold înțelege folosirea lui pentru asigurarea mîntuirii sufletului. Căința și penitența nu pot fi amîinate, iar bogăția acumulată pe căi necinstite trebuie returnată fără întîrziere : iată un avertisment ce revine adesea în predicile lui Berthold. Timpul nu a devenit încă, în opinia predicatorului, o valoare autonomă, proprie vieții terestre, acestei lumi josnice, în mod vizibil devalorizată de îndată ce este evocată eternitatea. Totuși, simplul fapt că în predica „celor cinci talanți” timpul este pus pe lista valorilor centrale ale existenței umane și considerat drept o condiție ce îi permite omului să-și îndeplinească sarcina, să-și urmeze vocația, este extrem de semnificativ și cu numeroase consecințe : timpul este apreciat ca un parametru esențial al personalității.

Evident, pentru predicatorii membri ai ordinelor mendicante, care își desfășurau activitatea în contact foarte strîns cu mediul urban, timpul începea să dobîndească o valoare nouă și, cu toate că îl tratau ca și înainte, în conformitate cu interpretarea teologică tradițională, însăși legarea categoriilor referitoare la timpul existenței umane de categoriile persoanei și ale vocației este simptomatică. Putem presupune că punerea în valoare a timpului, ca și a apartenenței la o corporație, firească pentru cercurile de negustori și meșteșugari din mediul urban din perioada de apogeu a Evului Mediu, și-a exercitat influența asupra predicii, care a transferat timpul, funcția și bogăția într-un plan moral și religios.

Este foarte semnificativ că, adresându-se credincioșilor, Berthold nu mai poate vorbi despre bogăție în termeni exclusiv negativi. Bunurile materiale servesc la satisfacerea nevoilor individului și ale familiei sale – alcătuită, în concepția medievală, nu doar din cuplul conjugal și copiii, ci extinsă la rude și slujitori. Desigur, trebuie să-i ajutăm pe săraci și pe cei aflați în suferință, să facem fapte bune, dar fără a ne uita pe noi înșine. Autorul revine insistent la ideea că bogăția este inegal împărțită : unii au mulți bani, alții au puțini sau deloc. Dar ce concluzii practice decurg din această constatare ? Bogatul care posedă mai multe veșminte este obligat să le împartă cu un cerșetor ?

La interpretarea versetului „Iubește-ți aproapele ca pe tine însuși !”, Berthold își lasă fictivul partener de discuție să ridice următoarea obiecție : „O, vai, frate Berthold, probabil că nici măcar tu nu ai face asta. Uite că și eu sînt aproapele tău, iar tu ai două veșminte bune, pe cînd eu am doar o capă. Sînt sigur înșă că mai degrabă m-ai lăsa pe mine în mizerie decît pe tine însuși”. „Da, așa e, îl aprobă predicatorul, am un lucru de îmbrăcat și nu ți-l dau ție. Dar mi-aș dori ca tu să nu fii mai sărac decît mine, ci chiar mai bogat. Iubirea se arată în a-i dori aproapelui același lucru ca ție însuși : tu îți dorești pentru tine împărăția cerurilor, deci dorește-i-o și aproapelui tău !”<sup>15</sup> Se pare că ideea îl preocupă – și îl încîntă – pe Berthold foarte mult, deoarece o repetă *ad litteram* în predici diferite. El nu menționează absolut deloc idealul sărăciei apostolice, deși predicatorii perioadei anterioare și chiar cei contemporani nu obosesc să-l elogieze, îndemnîndu-i pe credincioși să-și împartă averea săracilor de dragul mîntuirii sufletului.

În conștiința lui Berthold, bogăția era atît de strîns legată de persoană și de funcția sa, de predestinarea sa, încît dragostea pentru aproapele căpătase un caracter mult mai anemic și mai pasiv decît pînă atunci. Putem oare să ne îndoim că reevaluarea valorilor creștine vedește influența subterană exercitată de noua etică a muncii și a proprietății care s-a elaborat la oraș ? Idealurile predicatorului, a cărui activitate s-a desfășurat în principal în mediul urban, se deosebesc radical de idealurile monastice tradiționale. Pe vremea cînd Berthold își desfășura activitatea, imperativul

potrivit căruia posesorul a două cămăși trebuia să-i dea una săracului lipsit de așa ceva era deja considerat erezie, astfel că autorul vede în răspîndirea lui simptomul inconfundabil al revoltei și rebeliunii<sup>16</sup>.

Persoana, funcția, timpul existenței și proprietatea omului s-au contopit în predică într-un întreg indisolubil. Toate trebuie utilizate pertinent și judicios în folosul individului și, în același timp, în interesul societății, interes pe care predica îl camuflează în forma religioasă adecvată a vremii, legitimîndu-l ca împlinire a voinței lui Dumnezeu, posesorul „talanților” încredințați omului pentru a-i folosi în mod optim. Sub învelișul teologic tradițional se ascunde totuși un conținut nou, foarte profan, de care, după toate aparențele, nu este conștient nici măcar predicatorul însuși. Bineînțeles că Dumnezeu nu este în tezele lui Berthold un simplu sinonim pentru „societate” cu interesele ei eminamente profane ; El își păstrează pentru autor suveranitatea nelimitată și importanța ca principiu director al întregii existențe, Creatorul și stăpînul universului și al omului, țelul ultim al aspirațiilor umane.

Și totuși, predica „Despre cei cinci talanți” exprimă o contradicție manifestă, o relație originală de tensiune între tabloul obișnuit al universului teocentric și viziunea asupra lumii ce se cristalizează încetul cu încetul în conștiința socială a populației urbane și în centrul căreia se găsește omul, cu aspirațiile și interesele lui terestre. Noul tablou al lumii pe cale de a se naște nu tăgăduiește nicidecum rolul Creatorului și, în acest sens, este și el teologic, dar conține deja noi potențialități. Berthold din Regensburg nu se poate sustrage impulsurilor venite din mediul urban. Ca teolog și predicator, el respecta cu fidelitate sensul creștinismului medieval. Dar, în mod imperceptibil pentru contemporani, însuși acest sens se modifica, accentele își schimbau locul și „vin nou” începea să curgă în „burdufuri vechi”. Mutațiile vor fi mai vizibile în secolul al XIV-lea, dar le putem detecta semnele prevestitoare și începuturile în opera predicatorului german din secolul al XIII-lea.

În scrierile sale întîlnim o „sociologie” și o „antropologie” foarte originale, și totuși destul de coerent formulate. Berthold se simte dator să dea răspunsuri clare la întrebările fundamentale

ale existenței umane definite de coordonatele divinității și societății. Acuitatea întrebărilor și claritatea răspunsurilor îl ridică pe acest franciscan cu mult deasupra mediei celorlalți predicatori și autori de exemple latine. În special starea societății germane din timpul interregnului din a doua jumătate a secolului al XIII-lea – o societate pe care disensiunile interne au împins-o în pragul anarhiei și care nu-și mai putea proteja membrii, mai ales pe cei de condiție modestă, de asuprirea și samavolnicia în continuă creștere – a fost cea care i-a trezit lui Berthold următoarele întrebări arzătoare: Ce este omul? Cum trebuie el să se comporte în societate? Care sînt valorile fundamentale ale vieții? Iar el s-a văzut nevoit să regîndească din temelii aceste aspecte primordiale prin prisma situației de criză care îl înconjura. Ideile lui Berthold din Regensburg sînt deosebit de interesante, mai ales pentru că ele nu se constituie într-un tratat teologic sau filozofic destinat unui cerc restrîns de inițiați, ci într-o predică ce se adresează unui mare număr de oameni, în special „oameni de rînd”.

Predicatorii creștini au recurs dintotdeauna la un fond principal de idei provenind din Biblie și din scrierile patristice. Dar în fiecare perioadă ei s-au raportat diferit la această moștenire și au citit scrierile Părinților Bisericii de fiecare dată cu alți ochi. Cu toată pietatea față de autorități, predicatorii medievali și-au pus propriile accente pe cugetările predecesorilor, reliefînd nuanțele mai apropiate de propriile concepții și care corespundeau în mai mare măsură necesităților timpului lor. Cercetarea predicii „Despre cei cinci talanți” ne-a revelat totuși o ruptură profundă, chiar radicală în hermeneutica conținutului acestei parabole din Noul Testament, reinterpretarea sa totală avînd drept rezultat conferirea unui sens cu totul nou. Sub umbrela protectoare a exegezei tradiționale a Sfintei Scripturi se insinuează o nouă percepție a omului, dar și mai decisiv ni se pare faptul că în lectura inedită a parabolei se manifestă ideea personalității umane, inexistentă anterior.



## Capitolul VII

### **Aristocratul și burghezul**

Aristocrația și burghezia se situează pe primele locuri între stările sociale cu cele mai pronunțate tendințe individualiste. Modul lor de viață și tipul specific de mentalitate au stimulat cristalizarea calităților umane dependente de personalitate, cu mențiunea că cele aferente nobilimii se deosebeau radical de cele proprii burgheziei.

Procesul de transformare a războinicului Evului Mediu timpuriu în cavalerul perioadei de apogeu a Evului Mediu a coincis cu procesul poetizării și eroizării, chiar a mitizării sale. Cîntecele de gestă, genealogiile caselor nobiliare, codicele monarhice, epopeile și romanele cavaleriești, precum și poezia trubadurilor și minnesăngerilor – fiecare dintre aceste genuri literare glorifica propriul ideal cavaleresc. Idealului – în care meșteșugul armelor era aureolat apoteotic – nu îi corespundea un „sistem” organic de virtuți cavaleriești specifice; el rezulta mai curînd din logica comportamentului social al unui cavaler și se răsfrîngea ulterior asupra comportamentului acestuia. Dar între realitate și transfigurarea ei poetică existau diferențe uriașe. Aventurile, expedițiile și faptele eroice ale cavalerilor, impetuositatea lor altruistă și apărarea cu arma în mînă a cauzei celor slabi, iubirea înălțătoare pentru o neprihănită și frumoasă fecioară, virtuțile de *mesure* sau *mâze* („măsură, echilibru, înfrînare”) și *courtoisie* sau *hövescheit* („conduită curtenească”), în care se contopesc conceptele de *prouesse* („vitejie”) și *sagesse* („înțelepciune”), precum și, în sfîrșit, codul lor de onoare reprezintă în aceeași măsură o invenție literară<sup>1</sup> ca identificarea armatelor de cavaleri cu oștile cerești.

Adevăratele caracteristici ale durei realități în societatea feudală erau violența, jaful, cupiditatea insașiabilă, spiritul vindicativ, cruzimea și grosolănia moravurilor, idealizarea și spiritualizarea iubirii însoțite de o carnalitate frustră, trădarea față de cei inferiori social, precum și orgoliul de castă, neîncrederea și disprețul față de oamenii de rînd. O comparație a creației poetice cavalierești mai sus menționate cu cronicile și alte genuri narrative în proză care urmăresc aspectele vieții cotidiene de la o distanță mai mică evidențiază prăpastia dintre idealul și realitatea cavalierească<sup>2</sup>.

Faptul că unul dintre laitmotivele creației poetice cavalierești se regăsește în *laudatio temporis acti* („elogiul vremurilor trecute”) poate fi pe drept cuvînt interpretat ca indiciu al faptului că poezii sesizau întru cîțva fractura dintre trista realitate și sublimul ideal cavaleresc<sup>3</sup>. Cu toate acestea, nu putem aborda fenomenul cavalerului medieval decît dacă-l situăm în cîmpul de forțe dintre idealurile înalte și realitatea cotidiană, asupra căreia aceste idealuri au exercitat totuși o anumită influență.

Un nobil războinic, însușindu-și o doză mai mare sau mai mică de morală cavalierească, nu se comporta nici pe departe în viața reală ca eroii romanelor și epopeilor cavalierești – ar fi fost și imposibil, de altfel. Astfel, istoricul trebuie să se arate extrem de circumspect cînd se ocupă de textele literare care proslăvesc faptele eroice și noblețea personajelor. Don Quijote a căzut pradă nebuniei, deoarece a ignorat prăpastia dintre existența reală a cavalerului și stilizarea sa literară. La rîndul său, istoricul nu va reuși să depășească schema unei idealizări nejustificate a instituției cavalierești dacă nu ține seama de această prăpastie...

La fel de fals ar fi să privim diversele ipostaze ale literaturii cavalierești exclusiv ca ficțiuni literare. Recurența obsesivă a anumitor ficțiuni pare totuși să sugereze ideea că ele îndeplineau o funcție socială bine determinată în viața comunității respective. Istoricii și filologii zilelor noastre au identificat însă mijloace de a privi dincolo de aparențele ficționalității literare. Și ce le este dat să vadă acolo? Întrezăresc, de pildă, în poezia curtenească de dragoste reflexul modificat al situației reale a vlăstarelor nobiliare în căutare de siguranță socială, tradusă uzual printr-o feudă sau cel puțin printr-o consoartă care să o aducă drept zestre; mai

departe, ei surprind în elementele căutării Graalului expresia aspirațiilor de identitate cavalerești etc. Nu ne vom ocupa aici de strădania, foarte la modă în prezent printre cercetători, de a aplica literaturii cavalerești modele interpretative de factură psihanalitică. În fapt, de ce nu am putea presupune că și în această literatură se manifestă, chiar dacă într-o formă sublimată, pulsuniile sexuale ale tinerilor cavaleri? O asemenea premisă ne-ar permite să afirmăm cu o mai mare certitudine că, în cazul de față, ne confruntăm mai curînd cu eforturile de descoperire a personalității aparținînd unor oameni pentru care era vital să-și asimileze capacitatea de integrare a eului propriu în acel „noi” al comunității familiale sau genealogice din *chansons de geste*.

Unui cavaler îi este specifică o serie de trăsături de caracter. Printre ele se numără o emoționalitate pronunțată, chiar exacerbată, predispoziția către variații comportamentale bruște, de la minie și violență la tandrețe și euforie, precum și recurența ridicată a acceselor de plîns și deznădejde. Cruzimea și mărinimia se contopesc într-un mod bizar în sufletul său. După criteriile actuale, cavalerul – ca toți oamenii acestei epoci, după cît se pare – este un om al extremelor, dezechilibrat psihic. În perimetrul în care literatura Evului Mediu descrie asemenea „extravagante” emoționale, ele aveau menirea să caracterizeze artistic individul și universul lui interior. Aceste trăsături ale naturii cavalerești sînt însă documentate și în izvoare de alt gen. Avem așadar de-a face cu un adevărat fenomen psihologic, mai precis, cu un fenomen socio-psihologic, deoarece anumite forme de exteriorizare a sentimentelor reprezentau fără îndoială o componentă a etichetei și ritualurilor sociale, iar ele se cereau consumate. Oricum, exteriorizarea emoțională îl deosebește semnificativ pe cavalerul Evului Mediu de curteanul epocilor de mai târziu, un personaj care, prin poziția ocupată la curtea seniorului său, a învățat să se controleze, să-și cenzureze gîndurile sau, și mai bine, nici măcar să nu le exteriorizeze. Locul „erupțiilor” naturale nemijlocite a fost preluat de rezervă, calcul și ipocrizie.

În ciuda apartenenței la o comunitate familială și genealogică, cu toate tradițiile și obligațiile pe care ea le incumbă, cavalerul prezintă trăsăturile unui comportament individual. În luptă, el se

bizuie în primul rînd pe forța și curajul său, dat fiind că nu luptă într-un grup, ci de unul singur ; pe el nu-l protejează o formație compactă de luptă, protecția sa constă în cămașa de zale sau în armură, dar mai ales în viteza lui de reacție – fără a uita de dresura calului său. Călare, cavalerul întrușipează un fel de cetate itinerantă și solitară, din care el luptă independent, dar numai atîta vreme cît rămîne în șa ; o dată răsturnat și doborât la pămînt, el seamănă în armura sa grea și rigidă cu un gîndac căzut pe spate și devine o pradă ușoară pentru adversar.

Dar a-i recunoaște deja o individualitate cavalerului, în virtutea acestor considerente, nu este posibil decît cu mari rezerve. Toate domeniile vieții sale în comunitatea tovarășilor de castă sînt strict reglementate și extrem de ritualizate. Protocolul ceremoniei de investire, conduita pe cîmpul de luptă și în turnir, formele creației poetice cavaleriești, vestimentația, eticheta ce-i guvernează limbajul și manierele – toate acestea sînt profund semiotice, saturate de semnificații și simboluri, și nimeni nu se poate sustrage constrîngerilor ce rezultă din ele. Cavalerul se consideră și se simte o ființă împlinită doar printre oameni, în societate – firește, mai ales în sînul propriei comunități, căci pentru a se putea autovalida, el trebuie să-și joace rolul social. Aflat în afara acestui cadru determinant pentru imaginea sa, el trebuie să fie întotdeauna conștient de rolul său ca reprezentant al aristocrației. Funcția exercitată de el în plan social este „teatralizată” în cel mai înalt grad ; cel mai sugestiv exemplu îl constituie spectacolul turnirului. Telurile care îl animă pot fi rezumate simplist în maniera următoare : cum apare el în ochii celor ce-l înconjoară, ce gîndesc despre el confrății din ordinul cavaleresc și ce impresie face asupra femeilor frumoase. Ținînd cont de toate acestea, este greu de spus dacă și în ce măsură s-a dedicat el introspecției. Un singur lucru se poate afirma cu certitudine : cavalerul este „programat” să apară în fața spectatorilor.

Biserica a încercat să îl „creștineze” și să îi îmblînzească instinctele belicoase și agresive aservindu-l cauzei sfînte și canalizîndu-l în direcția obiectivelor sale. În acest scop a fost instituită *pax dei* („pacea lui Dumnezeu”), menită să limiteze violența și vîrsarea de sînge ; în cutumele cavaleriești au fost preluate elemente

ale simbolismului creștin și ritualului vasalic, iar agresivității comune, primitive a cavalerului i se conferă demnitatea cruciadei. În orice caz, trebuie să admitem că, abstracție făcînd de ordinele monastico-militare, Biserica nu a reușit să anihileze acel etos originar lumesc, „păgîn” chiar al cavalerilor. În acest spațiu dintre Dumnezeu și lumea profană, „dintre sfînt și măcelar” (Jacques Le Goff), s-au dezvoltat tendințele individualiste ale cavalerului.

Perioada istorică în care cavaleria va ajunge să se definească drept *ordo* de sine stătător, o categorie distinctă, cu funcții sociale specifice, a fost secolul al XII-lea, pe parcursul căruia cavalerul individual a început să se perceapă ca personalitate. Tot acum se produce și apogeul culturii cavalerului: apar creații literare ce glorifică virtuțile cavalești și cîntă diferiți eroi, precum Roland; se dezvoltă poezia trubadurilor provenșali și corespondentul ei german, minnesangul; etica cavalească se îmbogățește cu noi valențe, cum ar fi conduita și iubirea curtenești, de natură să potențeze pasiunile individuale la cote ale sublimului, necunoscute pînă atunci; și, mai ales, onoarea cavalească și conștiința aristocratică, care nu definește noblețea ca hazard al originii, ci ca un complex de însușiri morale ale personalității. Bineînțeles că doamna cîntată de trubaduri și cea proslăvită de minnesăngerii rămîn tributare unui ideal neindividualizat de frumusețe feminină, dar introspecția cavalerului-poet în lumea sa interioară și preocuparea față de trăirile amoroase – oricît de grevată ar fi fost expresia lor de artificialitate și șabloane – marchează totuși o importantă piatră de hotar în procesul de autocunoaștere al cavalerului. Este suficient să ne amintim cum își descrie Abélard sentimentele care îl atrag spre Héloïse pentru a sesiza profunzimea transformărilor din universul emoțional ce aveau să continue în cazul generațiilor următoare.

Arta lirică a Evului Mediu este fundamental diferită de cea a prezentului. Eul liric al poeziei cavalești nu conține aproape deloc aluzii biografice cu caracter concret, „anecdote” sau cu trimitere la cotidian, fiind așadar unul pur convențional. „*Je*” („eu”) exprima în respectiva poezie – după cum remarcă Paul Zumthor – doar un „eu gramatical”; el era universalizat și

complet-nedeterminat temporal, întruchipa mai curînd un rol decît un subiect singular<sup>4</sup>. Această poezie se arată prea puţin în măsură să ne reveleze personalitatea reală a autorului ei, deoarece subiectul ei se sustrage privirilor noastre la adăpostul superficialităţii obiective a textului. Cîteodată autorul se referă la sine folosind persoana a treia, dar, chiar şi atunci cînd foloseşte în text un „eu”, ar fi o iluzie să credem că intrăm în legătură cu individualitatea sa. Cu timpul, iubirea cîntată de trubaduri începe să-şi piardă din convenţionalismul pur literar, devine mai intimă şi îmbracă expresia sentimentelor autentice, dar exteriorizările personale sînt la fel de cenzurate ca înainte. De bună seamă, există *vidas* („biografii”) despre trubaduri, dar şi ele transmit doar un minimum de informaţii biografice.

Cu totul altfel se prezintă situaţia în cazul genului epic, al romanelor şi epopeilor cavaleşti. Aici autorul a conturat mai precis relaţia sa cu lumea descrisă, recurgînd la alegorie ca mijloc privilegiat de expresie a dispoziţiei sale psihice, a conştiinţei individuale şi a simţămintelor lui. Paralelele dintre macrocosmos şi microcosmos, foarte răspîndite în epocă, l-au determinat să exprime individualul în general, iar alegoria era instrumentul prin care se fixau relaţiile sufletului cu principiul universal al Creatorului. Descrierea experienţelor onirice prin care se dezvăluia lumea interioară a autorului era o formă literară foarte agreată, deoarece permitea stabilirea de relaţii între elementele lumii interioare şi încadrarea lor într-o ordine plină de sens. Astfel, poezia alegorică dobîndeşte pe alocuri valenţe personale.

În paralel cu evoluţia în direcţia personalităţii, se desfăşoară o alta: mutarea centrului de greutate în genurile literare – nuvela curtenească, *fabliaux*, *exempla*, pildele morale – din trecutul îndepărtat, legendar în actualitatea autorului. Prezentul narativ se suprapune cu prezentul istoric al autorului. Se amplifică subiectivitatea autorului o dată cu acutizarea percepţiei temporale, iar el îşi mobilizează rezervele memoriei individuale. Aventurile eroului nu se epuizează în călătoriile sau isprăvile sale ficţionale, ci reprezintă totodată şi „aventurile interioare” ale autorului în procesul de autodescoperire. Dar şi eroul literar îşi trasează şi

aprofundează harta psihică a personalității în cursul peregrinărilor și acțiunilor sale în peisajul natural și social.

În mod corespunzător se modifică și „crono-topos”-ul, „continuumul spațio-temporal”, percepția și experiența timpului, spațiului: ele încetează să mai fie simple atribute exterioare ale lumii în care se mișcă eroul și sînt mai curînd „subiectivizate”. Timpul îl modelează pe erou, dar și eroul configurează timpul, în măsura în care existența individului conferă dimensiunii temporale o nouă importanță și un nou sens. Timpul romanului medieval nu s-a desprins încă total de timpul mitului și al epopeii, iar în interpretarea lui trebuie ținut cont de mai multe aspecte; în plus, el prezintă în romane contradicții și ambiguități<sup>5</sup>. Totuși, unii cercetători ai romanului cavaleresc nu se sfîesc să vorbească de timpul „biografic”, subiectiv al personajelor, interpretînd și spațiul din această perspectivă individuală<sup>6</sup>.

Alegoria și amintirea conferă eului auctorial, în opere precum *Roman de la rose* (*Romanul trandafirului*), un nou sens și o nouă importanță. Din această perspectivă, romanul cavaleresc al Evului Mediu era un „roman educativ”<sup>7</sup>. Dar chiar și în *Romanul trandafirului* ne confruntăm cu abstracții și alegorii, nu cu personaje realiste. Vor mai trece încă două secole pînă cînd François Villon să descrie prin „eul” operelor sale trăiri personale și realități existențiale autentice.

Eroul romanului cavaleresc este un cavalier rătăcitor, aflat în căutare de aventuri și fapte eroice, prin care el se realizează pe sine și își descoperă identitatea. Acest tip de existență îi pretinde iscusință, istețime, șiretenie și chiar puțină ingeniozitate (*engin*, lat. *ingenium*). El se bizuie în primul rînd pe sine și se încrede în capacitățile și forțele sale fizice și spirituale. Este însă dislocat din mediul social și nu e de mirare că își conștientizează adesea alienarea, care se poate manifesta prin accese de sălbăticie sau chiar de demență. Eroii romanelor trebuie să treacă prin stări extreme, prin „situații-limită”, înainte de a ajunge la concilierea cu sine, cu femeia iubită și cu Dumnezeu. Personaje ca Tristan, Parsifal și alți eroi ai romanelor cavaleriești întruchipează căutarea încordată, deznădăjduită a propriului eu de către personalitate<sup>8</sup>.

Nu de puține ori, eroul romanului se ascunde sub un alt nume. Dar erau acestea mereu doar încercări de a-i induce în eroare pe ceilalți ? Printre ei întâlnim personaje care nici măcar nu-și cunosc propriul nume (Perceval le Gallois). Nu se exprimă cumva prin asemenea travestiuri forme inedite de autocunoaștere a unei personalități ?

Ar fi totuși impropriu să atribuim tendinței de „individualizare” și „subiectivizare” a lumii, caracteristică eroilor romanelor cavalești, o semnificație universală, după cum la fel de eronat ar fi să presupunem o amplificare progresivă a acestei tendințe. Valabil e mai curînd contrariul. După cum demonstrează Robert W. Hanning, trăsăturile care încă se mai găsesc la Chrétien de Troyes și alți câțiva autori ai secolului al XII-lea – concentrarea narativă asupra individului, apariția unui „timp biografic” și cristalizarea unui punct de vedere personal – se estompează decisiv în romanul curtenesc al secolului al XIII-lea, unde individul trece în fundal, sub efectul viziunii asupra destinului comun al seminției umane sau al tabloului evocat de declinul Mesei Rotunde a regelui Arthur<sup>9</sup>.

Consider că observația de mai sus are o relevanță de ordin metodologic. După ce constată apariția unei noi tendințe, istoricii se pripesc nu de puține ori să presupună că tendința, o dată apărută, va evolua și se va consolida. Concluzia se bazează pe ipoteza că progresul nu se poate desfășura decît în mod liniar. Istoria reală cunoaște însă surprize și evoluții dintre cele mai diverse. Deși într-o etapă inițială romanul cavaleresc prezintă cîteva porniri fragile de individualizare în portretizarea eroilor, nu există absolut nici un motiv să extrapolăm această tendință asupra întregului gen literar sau să ne așteptăm ca ea să se impună ulterior.

Am putea mai curînd presupune că apropierea de noțiunea de individualitate – la fel ca abandonarea de mai tîrziu a acestor demersuri – semnalează mutații nu doar în starea de spirit a autorilor romanelor cavalești, ci chiar în atitudinile unei părți a cavaleriei. Desigur, oscilațiile și ecurile lor literare nu reflectă în mod direct mentalitatea categoriei sociale transfigurate poetic. Se impune însă o altă supoziție : deși evoluția statutului social și



psihologic al cavalerului se asociază cu o anumită tendință de individualizare, această tendință se supunea unor restricții determinate istoric.

Nu întâmplător romanul cavaleresc al Evului Mediu – radical diferit de romanul zilelor noastre – și-a împrumutat numele unui întreg gen literar. Un „roman” conține biografia unui erou, se axează pe evoluția și complicațiile, deseori tragice, ale vieții sale; în punctul central al narațiunii se află un individ confruntat cu anumite situații sau răspunzător el însuși de ele. Eleazar Meletinski notează că, spre deosebire de epopeea eroică, romanul medieval „se orientează către prezentarea unei personalități suficiente sieși”, care nu mai este atât de strâns, de organic legată de grupul ei. Interesul romanului curtenesc sau cavaleresc se concentrează pe „soarta personală a eroului” și pe descrierea experiențelor și simțămintelor lui. Provenit din epopee, din cântecul eroic și din basm, acesta transcende granițele celorlalte genuri literare amintite, dezvăluind „omul interior” în „eroul epic”<sup>10</sup>. În romanul curtenesc se exprimă nevoia cavalerului de a-și asuma rațional propriul destin și de a-și determina locul în lume. În construcția romanului medieval se remarcă un interes tot mai viu pentru personalitate. Oare faptul că eroul romanului își face deseori apariția izolat de mediul său social – o izolare, nu de puține ori, evident exagerată narativ – nu reprezintă un indiciu că atenția autorului și a audienței sale se îndreaptă asupra personalității și a procesului ei de autoidentificare?

În vreme ce recuzita cavalerului se alcătua din scut și spadă, cea a negustorului consta în abac și registrul contabil. Fie și numai din aceste atribute exterioare, transpar cu claritate diferențele fundamentale existente între cele două stări sociale în ceea ce privește concepția de viață și tipul de comportament. Meșteșugul armelor și turnirul prețindeau îndrăzneală, îndemnare fizică și forță. Comerțul și operațiunile financiare presupuneau în schimb perspicacitate, capacitatea de a gândi logic și de a vedea în perspectivă. Stilul de viață al aristocrației se manifesta atât prin generozitate, permanent oripilată de meschinăria burgheză, cât și prin pompă ori grandioase gesturi teatrale menite să etaleze, cu

fiecare prilej, rolul social al nobilului. În schimb, caracteristicile stilului de viață burghez al negustorului se traduceau prin atenție, seriozitate, onestitate și acuratețe. Iraționalității și impulsivității cavalerului i se opuneau raționalitatea și moderația negustorului.

Nobilii aristocrați se puteau lipsi de carte. Chiar dacă știau să scrie și să citească – probabilitate oricum mai crescută printre doamnele din aristocrație –, stăpânirea acestei arte nu se număra printre cerințele indispensabile ale existenței lor. Negustorul însă nu și-ar fi putut conduce afacerile dacă nu ar fi învățat să socotească și să redacteze scrisori. Aristocrații își pregăteau fiii pentru meseria armelor, luându-și exemplele demne de urmat din epopeea eroică, arborele genealogic și tradițiile familiei și, nu în ultimul rând, din romanul curtenesc. Negustorul bogat se îngrijea însă ca moștenitorii și succesorii săi să urmeze cel puțin o școală sau să aibă profesori particulari; adesea își trimitea fiii la universitate pentru a-și însuși cunoștințe și competențe utile în viață, care să le permită să devină la rândul lor negustori sau, și mai bine, să acceadă la statutul de juriști.

Toate au avut drept urmare faptul că nobilul și burghezul – concretizați în cavaler și negustor – au evoluat către două tipuri psihologice total diferite și chiar opuse în multe privințe, fiecare cu propria lui mentalitate și imagine asupra lumii. Contrastul era evident chiar și pentru contemporanii lor. Nobilii îi priveau de sus, cu un dispreț nedisimulat, pe negustorii degradați în ochii lor la același nivel cu plebea comună. La rândul lor, aceștia se revanșau afișând scepticism, chiar ostilitate față de seniori, deși în paralel nu scăpau nici o ocazie să avanseze fără scrupule în ierarhia socială și să-și croiască drum – mai ales prin căsătorie – în cercul privilegiaților. Contradicția se reflectă artistic în anecdote, *fabliaux*, epopei animaliere și alte genuri circumscrise literaturii proprii mediului urban. În ele, clasa marilor și micilor negustori se răzbuina, înfățișându-l pe nobil ca întruchipare a stupidității și forței brute, căruia adversarul său din burghezie îi era mereu superior prin inteligență și șiretenie.

Cele două modele incompatibile de viață și-au găsit expresia artistică în poemul alegoric anonim *A Good Short Debate between Winner and Waster* (*O bună și scurtă discuție între Strângătorul*

*de bani și Risipitor*)<sup>11</sup>. Primul personifică negustorul, în vreme ce al doilea îl reprezintă pe cavaler. Strîngătorul face elogiul celor ce cheltuiesc banii cumpătat și cu chibzuință, care trăiesc pe măsura pungii lor și pe care îi desfată contemplarea bogățiilor adunate. Extravaganța nebună a Risipitorului, vizibilă în veșmintele sale costisitoare și ospetele îmbelșugate, nu găsește la el decît neînțelegere și indignare. Simpla enumerare a bucatelor servite în casa Risipitorului constituie prin ea însăși un întreg tratat culinar. Lipsa de judecată a oamenilor care, fără a avea o lețcaie în buzunar, achiziționează blănuri rare, veșminte de preț și alte produse de lux, îl consternează pe Strîngător. El îi reproșează Risipitorului că ospetele și chefurile împrăștie proprietățile lăsate moștenire și sînt vinovate de defrișarea pădurilor. De asemenea, îl acuză că este dezinteresat de cultivarea pămînturilor și că vinde totul pe nimic, inclusiv uneltele, pentru a-și plăti aventurile militare și partidele de vînătoare.

Degeaba Strîngătorul îl avertizează pe Risipitor să-și micșoreze cheltuielile, să evite ruina și să-și obișnuiască apropiatii cu munca. Pentru cel de-al doilea lucrurile sînt clare: aroganța și infatuarea îl îndeamnă pe Risipitor să-și distrugă averea. Dimpotrivă, el, Strîngătorul, își datorează bogăția virtuții de a se îndeletnici cu o activitate utilă și de a duce o viață cumpătată.

În ceea ce-l privește, Risipitorul îi reproșează Strîngătorului că toate comorile adunate grămadă nu folosesc nimănui: „La ce sînt bune toate aceste comori, dacă nu le folosește nimeni? O parte ruginește, o alta putrezește sau devine prada șobolanilor.

Pentru numele lui Christos, încetează să-ți mai umpli cuferele! Împarte-ți argintul cu săracii... Domnului îi e mai pe plac cînd creștinii își primesc și ei partea, decît să fie îngropat și să zacă în cufere unde să nu mai vadă lumina soarelui decît o dată la șapte ani”<sup>12</sup>.

Risipitorul insistă asupra deșertăciunii bogățiilor, apoi evocă răul produs de ele: cu cît un om este mai înstărit, cu atît este mai fricos. O viață mai scurtă, dar fericită nu este, oare, preferabilă?

După toate aparențele, lucrarea a fost scrisă în jurul anului 1352. Ea redă starea de spirit a unei anumite părți din societatea engleză în situația critică imediat următoare epidemiei de ciumă

din toată Europa și primelor victorii ale englezilor în Războiul de o sută de ani. Autorul anonim invocă arbitrajul regelui Eduard al III-lea al Angliei, dar regele evită să adopte o poziție clară și astfel disputa dintre Strîngător și Risipitor se sfîrșește indecis... *Winner* și *Waster* personifică nu atît tipuri sociale concrete, cît mai curînd principii de viață și sisteme de valori opuse, două modele existențiale și etice diferite. Totuși, nu e greu să recunoști într-unul pe negustor, pe omul banului, iar în celălalt pe aristocratul trîndav și cavalerul flusturatic.

Secolul al XIV-lea, care a dat naștere acestui poem alegoric, cunoștea deja mulți bancheri și negustori bogați – dar și cămătări –, care reușiseră să întemeieze întreprinderi solide și să acumuleze proprietăți substanțiale. Ei împrumutau seniorilor sume uriașe de bani fără să-și facă prea multe scrupule asupra condițiilor în care îi obțineau, exploatîndu-i fără milă pe oamenii de rînd. Datorită activității negustorilor și meșteșugarilor, orașele apusene au prosperat și au devenit pepinierele civilizației care avea să schimbe înfățișarea întregii Europe Occidentale.

Desigur, Imperiul Roman de Răsărit nu a dus lipsă de centre comerciale înfloritoare încă din perioada timpurie a Evului Mediu, iar orașe precum Constantinopol sau Salonic eclipsau orașele Imperiului Roman de Apus. Dar controlul meschin și excesiv birocratic al puterii centrale a frînat progresul orașelor bizantine, iar ele au fost condamnate la declin. A patra cruciadă, pe parcursul căreia s-a ajuns chiar la distrugerea și jefuirea Constantinopolului, nu a făcut decît să le accelereze decăderea.

Cu totul altfel a decurs evoluția în Europa Occidentală. Aici orașele au reușit să-și păstreze autonomia politică și economică, iar mișcarea de eliberare organizată între zidurile lor împotriva seniorilor eclesiastici și mireni a dus la apariția unor comunități autonome care nu-l recunoșteau drept stăpîn decît pe rege. În Italia, evoluția a culminat cu formarea orașelor-state independente.

În aceste condiții, meșteșugurile și afacerile financiare au avut posibilitatea de a se dezvolta relativ liber. Dificultățile apărute au fost generate de însăși natura internă a sistemului economic. Negustorii și antreprenorii bogați, deținătorii pîrghiilor puterii în orașe, au întîmpinat o puternică opoziție din partea meșteșugarilor și a

oamenilor simpli ; antagonismul dintre cele două categorii a stat la originea multor revolte și răcoale. O ură deosebită o stîrneau însă bancherii, cămătarii, care satisfăceau marea nevoie de bani a micilor producători de mărfuri doar cu prețul unor dobînzi sfruntate. Respectiva dependență, am putea spune chiar exploatare, explică de altfel și motivul pentru care imaginea cămătarului și a comportamentului său se lovește de oprobriul public unanim.

Atitudinea Bisericii a fost clară : ea s-a pronunțat împotriva practicării cămătăriei, pe care a interzis-o categoric ca pe o activitate potrivnică voinței lui Dumnezeu. Pe scara de valori după care autorii creștini clasificaseră meseriile în funcție de criteriul compatibilității lor teologice, cămătarii se aflau pe ultimul loc – ei erau sortiți fără nici o îndoială chinurilor iadului pe lumea cealaltă. Predicarea, care din secolul al XIII-lea începuse să se concentreze asupra orașelor, aceste focare ale păcatului și păcătoșilor, nu precupește criticile dure la adresa cămătarilor și abate potopul celor mai amenințătoare invective asupra capetelor lor. Cămătarul – se spune – este mai rău decît ceilalți păcătoși fiindcă păcatul lui este singurul care nu cunoaște niciodată o clipă de răgaz : adulterii, desfrînații, ucigașii, sperjuria sau hulitorii nu păcătuiesc la nesfîrșit : într-o bună zi se satură de nelegiuirile lor, pe cînd cămătarul păcătuiește fără întrerupere zi și noapte și nu încetează să se îmbogățească. Dumnezeu i-a poruncit omului să-și cîștige pîinea cu sudoarea frunții, dar cămătarul prosperă fără să muncească. Credincioșii cinstesc ziua de sărbătoare prin repaus, dar „morile cămătarului”, capitalul împrumutat, „macină neîncetat” și reprezintă o ofensă adusă lui Dumnezeu și sfinților. Întrucît cămătarul păcătuiește neînterupt, tot neînterupte vor fi și chinurile lui pe lumea cealaltă în vecii vecilor. El transformă în negoț „așteptarea banilor”, adică timpul, și „vinde astfel lumina zilei și odihna nopții, iar drept pedeapsă nu va avea parte nici de lumina, nici de odihna veșnică” – sufletul său e damnat pentru totdeauna.

În predici apar deseori *exempla* (pilde și anecdote moralizatoare) care stigmatizează practicarea cămătăriei și pe cămătari. Să urmărim cîteva mostre. Într-o zi, un preot a anunțat în timpul slujbei că vrea să-i dezlege de păcate pe cei prezenți potrivit

meseriei și ocupației fiecăruia. „Să se ridice fierarii !”, zise el. Fierarii s-au ridicat și au primit dezlegarea ; apoi reprezentanții celorlalte meserii au primit-o, rînd pe rînd. În sfîrșit, a venit și rîndul cămătarilor, dar la invitația preotului, deși pe băncile bisericii se aflau mai mulți cămătari decît oameni de alte meserii, nici unul dintre ei nu s-a ridicat ; s-au ascuns cu toții și au tăcut mîlc, înainte de a se îndepărta, în rîsetele întregii asistențe. Un mire, cămătar de meserie, își găsește moartea chiar în drum spre propria-i căsătorie, ucis la trecerea prin porticul de vest al bisericii de o pungă de bani din piatră, căzută din mîna unui cămătar înfățișat într-un relief cu scene ale Judecării de Apoi în momentul cînd este tîrît de diavol în iad... Cămătarul este în aceste *exempla* atît cauza, cît și victima oprobriului public general.

Banii dobîndiți prin cămătărie emană duhoarea păcatului, după cum atestă următorul exemplu : în timpul unei călătorii pe mare, o maimuță smulge punga de bani a unui pelerin, se cațără în vîrfurile catargului și începe să scoată monedele una după alta, adulmecîndu-le pe toate părțile și aruncînd o parte peste bord cu o expresie de adîncă aversiune, în vreme ce pe altele le vîră înapoi în pungă. Explicația ? Monedele aruncate în apă provin din cămătărie. Rapacitatea cămătărească se transferă și asupra banilor : un cămătar își încredințează banii spre păstrare călugărilor, care îi depozitează alături de cei ai mănăstirii. După o vreme, la deschiderea cufărului, se constată că banii călugărilor au dispărut, fiind devorați de banii cămătarului ! Povara păcatelor cămătarului este copleșitoare : la înmormîntarea unui cămătar, vecinii nu reușesc să mute sicriul din loc. Abia cînd sînt aduși alți cămătari, aceștia reușesc să ridice fără greutate sicriul și să-l poarte către cimitir. Aici se vede mîna diavolului, care nu dorise ca fidelul lui servitor să fie condus pe ultimul drum de alți oameni decît de firtații săi !

Despre alți cămătari se spune că ar fi vrut numaidecît să-și ia banii cu ei pe lumea cealaltă ; alții dau din mîini pînă și în mormînt, ca și cum ar număra în continuare bani ; broaștele le înfig monede în inimă cămătarilor morți, iar diavolii le îndeasă bani în gură. Unul este chiar prelucrat cu barosul într-o monedă de niște fierari<sup>13</sup>.

Asemenea anecdote și altele similare cu care predicatorii își înfricoșau și își incitau totodată obștea au creat un curent de opinie ostil bancherilor și oamenilor bogați în general. De cealaltă parte, atmosfera defavorabilă constituia o sursă de permanente îndoieli morale, cât și de dificultăți practice în activitatea lor economică : în ciuda succeselor pe plan material, ei se simțeau renegați de Dumnezeu. Exista o ieșire din această situație ? Exista, însă condiția pentru redobândirea păcii sufletești și a mîntuirii sufletului era împărțirea întregii bogății la victimele manipulațiilor lor financiare. Biserica nu se mulțumea cu compensații parțiale. Berthold din Regensburg îi avertizează fără menajamente în predicile sale pe toți *gîtigen* („avarii”) că „se vor pîrjoli în focul iadului, cît timp Domnul Dumnezeu va fi stăpîn în cer” ; nimeni și nimic nu îi vor putea salva, „nici sfinții, nici apostolii, nici Fecioara Maria ori profeții, patriarhii sau îngerii”, dacă păstrează fie și un singur bănuț din averea dobîndită pe nedrept. Berthold continuă : „Poți să primești crucea din mîinile papei, să traversezi marea și să lupți împotriva păgînilor, să cucerești Sfîntul Mormînt, să pieri pentru cauza divină și chiar să odihnești în Sfîntul Mormînt : totuși, în ciuda întregii tale sfințenii, sufletul tău e pierdut. Mai bine ca lupii să te fi smuls de la pieptul mamei sau să te fi înghițit pămîntul ca odinioară pe Datan și Abiron... Vai și-amar de tine, zgîrcitul ! Rugăciunea ta sună în urechile Domnului ca scheunatul unei potăi ! ”<sup>14</sup>.

Berthold îi pune pe „zgîrciți” pe aceeași treaptă cu cei mai josnici criminali, întrucît cămătăria pierde nu numai sufletul profitorilor înșiși, ci și pe cele ale copiilor și urmașilor lor, dacă moștenesc o avere de origine nedreaptă. Așadar, cămătarii omoară mai mulți oameni după moarte decît în timpul vieții, căci, în afara propriului suflet, ei duc la pierzanie și sufletele tuturor urmașilor și moștenitorilor.

Dacă citim biografiile unor negustori și antreprenori din acea vreme, remarcăm cît de eficiente trebuie să fi fost aceste predici și altele similare. Mulți dintre ei au început – chiar dacă după acumularea în prealabil a unor averi considerabile – să se arate preocupați de mîntuirea sufletului, renunțînd la avuția lor în favoarea săracilor. Un exemplu în acest sens este negustorul

lyonez Pierre Valdo de Lyon (Petrus Waldes), fondatorul unei mișcări pentru sărăcie apostolică ai cărei aderenți își spuneau „săracii din Lyon” și au intrat în istorie sub numele de „valdenzi”. Secta valdenzilor s-a răspândit cu repeziciune în toate țările catolice (mai exact ar fi „mai ales în țările romanice”, căci „catolică” era toată Europa Occidentală...). O generație mai târziu, în orașul italian Assisi, Giovanni Bernardone a rupt legăturile cu familia sa de bogați negustori de postav. Reprezentant tipic al așa-numitei *jeunesse dorée* din orașul său natal, el a repudiat orice formă de posesiune pămîntească și a întemeiat un ordin monastic ai cărui membri trebuiau să fie gata „să-l urmeze despuiați pe Christos despuiați”. Transformarea fiului de negustori Giovanni Bernardone într-un sfînt care denunță radical orice formă de posesiune – Sfîntul Francisc din Assisi, după cum îl cunoaștem azi – este emblematică pentru situația contradictorie, scindată interior, a burgheziei înstărite, în contextul vieții morale și religioase a Europei Occidentale.

Firește, Petrus Waldes și Francisc din Assisi reprezintă două excepții marcante și diametral opuse – primul ca inițiator al mișcării eretice, al doilea ca fondator al celui mai dinamic și mai influent ordin de călugări cerșetori, ordinul franciscanilor. Dar ei și-au pus amprenta de neșters asupra atmosferei sociale a Europei și au găsit imitatori, precum bogatul fabricant de postavuri Jehan Boinebroke din Douai, care-i exploata fără milă pe micii meșteșugari din serviciul lui și nu se dădea înapoi de la nimic pentru a-și spori cîștigurile. Teama pentru mîntuirea sufletului și cîința nu l-au ocolit însă nici pe el înainte de moarte (cca 1286); a lăsat un testament prin care-și însărcina moștenitorii să repare tot răul făcut de el în timpul vieții<sup>15</sup>. În același secol, negustorul Homobonus din Cremona a fost canonizat grație testamentului prin care-și lăsa averea săracilor, iar negustorul Giovanni Colombini din Siena a fondat, în jurul anului 1360, ordinul mendicant al gesuiților.

Nu vrem să generalizăm abuziv, dar negustorul sau bancherul, tremurînd de frica Judecății de Apoi, receptiv la ideea penitenței și care renunță la avere sau chiar rupe legătura cu familia, este o realitate socială. Un exemplu foarte elocvent ne-a lăsat Jacques



de Vitry în colecția sa de *exempla* ; el citează predica unui cleric : „Nu vă rugați pentru sufletul tatălui meu ; era un cămătar și a refuzat să înapoieze averea dobândită prin cămătărie ! Osîndit să-i fie sufletul și să sufere în infern chinurile veșnice, să nu poată vreodată contempla chipul lui Dumnezeu și să nu scape din ghearele demonilor ! ”.

După cum se vede, contradicția dintre practica economică și stilul de viață al bogaților, pe de o parte, și exigențele moral-religioase ale Bisericii, pe de altă parte, era de natură să genereze conflicte psihice ce s-au repercutat asupra modului în care ei se raportau la propria activitate. Atîta vreme cît tot ceea ce întreprindeau se petrecea sub ochii Domnului, nu era mai bine să-l incluzi pe Dumnezeu de la bun început în afaceri și să te asiguri de sprijinul Lui ?

Cam așa trebuie să se fi înfățișat reflecțiile florentinului Paolo de Certaldo de la jumătatea secolului al XV-lea : pentru el, datoriile individului față de Dumnezeu se cuvin a fi puse pe același plan cu toate celelalte obligații ale negustorului. La rîndul său, Giovanni di Pagolo Morelli (1371-1444) este încredințat că Dumnezeu îi sprijină pe cei care-și administrează afacerile în mod cinstit. Spre deosebire de alți bogați, bîntuiți de coșmaruri infernale, Certaldo, Morelli și numeroși antreprenori italieni ai secolului al XV-lea au știut să-și normalizeze relațiile cu divinitatea și să se elibereze de chinuitoarele scrupule morale. Însemnările lor, care abundă în detalii biografice și familiale, sînt îndeajuns de grăitoare : ei sînt cucernici și convinși că existența lor nu se sfîrșește o dată cu moartea. Dar ce învățăminte practice se desprind de aici ? În primul rînd, scrie Certaldo, trebuie să fii mereu pregătit pentru moarte, adică să ții afacerile într-o ordine perfectă și, înainte de a-ți da sufletul, să-ți închei socotelile cu Dumnezeu. În „Ricordi” („Însemnări”) cu caracter privat, destinate exclusiv uzului copiilor lor, oamenii de afaceri își dezvăluie principiile pragmatice, uneori cinice, pentru care cultul muncii, tenacitatea, răbdarea, perseverența și acuratețea în afaceri constituiau valori supreme, în ultimă instanță chiar virtuți creștine. Pentru antreprenorul florentin al Renașterii, sursele care îi alimentează

și sporesc averea și din care-și trage vitalitatea sînt propria energie, abilitatea și spiritul întreprinzător, nu privilegiile obținute prin naștere și succesiune ereditară.

Noua personalitate urbană cunoaște prea bine valoarea timpului, a cărui trecere ține să o înregistreze, astfel că, pe la sfîrșitul secolului al XIII-lea și începutul celui de-al XIV-lea, pe turnurile orașelor franceze, italiene, germane și engleze încep să fie instalate orologii mecanice – ca metodă pentru determinarea mai exactă a timpului și, totodată, ca obiectiv de prestigiu al orașului respectiv (un aspect menționat deja în capitoul al VI-lea). Se înmulțesc mărturiile literare în care timpul este proslăvit ca bunul inalienabil și cel mai de preț al persoanei umane. Elogiul este unanim – la el participă atît umanistul Leon Battista Alberti, predicatorul Bernardin din Siena, politicianul Gioannozzo Manetti, negustorii Paolo da Certaldo și Francesco di Marco Datini, precum și burghezul parizian de la care ne-au parvenit doar sfaturile bune lăsate soției sale... Negustorul nu irosește timpul, căci munca sa săvîrșită în timp e pe placul lui Dumnezeu, iar Domnul îi ajută pe cei care își țin afacerile în ordine. Între lumea prezentă și lumea cealaltă domnesc relații armonioase și înțelegere mutuală. În numeroase documente de încheiere a tranzacțiilor comerciale găsim, într-adevăr, invocări ale Creatorului, ale Maicii Domnului și ale sfinților, conjurați să contribuie la prosperitatea firmei.

Asupra operațiunilor financiare planează invariabil spectrul tuturor primejdiilor imaginabile de natură materială și morală. Nu e de mirare că, din dorința de a evita riscurile, o parte dintre oamenii de afaceri preferă să-și retragă capitalul din circuitul comercial și financiar și să îl investească în bunuri imobiliare. Numeroși alții încearcă să-și asigure mîntuirea prin pelerinaje, post sau opere de caritate în favoarea săracilor și a celor aflați în suferință. Sentimentul valorii personale și încrederea în propriile forțe coexistă în conștiința oamenilor de afaceri, în mod ciudat, cu o anumită melancolie, cu o reprezentare a destinului ca forță atotputernică și capricioasă, responsabilă atît de succesul neașteptat, cît și de prăbușirea subită. Falimentul unor mari bănci, ca acelea ale florentinilor Bardi și Peruzzi, sau eșecurile dure din

viața lui Jacques Cœur (cca 1395-1456), cel mai mare magnat financiar din Europa secolului al XV-lea, au produs o impresie de neșters asupra contemporanilor.

Imaginea Fortunei, cu a sa roată a norocului învîrtindu-se neobosit, ale cărei spițe îi ridică pe oamenii din toate clasele sociale pentru a-i arunca apoi inevitabil în jos, era în secolele al XII-lea și al XIII-lea cunoscută oricui. Alexander Murray pune răspîndirea acestui simbol în legătură cu faptul că în această perioadă mobilitatea socială verticală începe să capete o mai mare importanță<sup>16</sup>. Imaginea despre soartă nu era în sine nimic nou ; ea exista deja în timpurile precreeștine atît la greci și romani, cît și la germani, bineînțeles, cu anumite diferențe : în timp ce în Antichitate se punea accentul pe un destin atotputernic, în fața căruia omul era neputincios, „soarta”, „norocul” din concepția germanică despre lume aveau un caracter mai personal, deoarece omul era considerat capabil să interacționeze dinamic cu soarta sa și să o influențeze în mod favorabil.

Acest lucru ne încurajează să formulăm următoarea ipoteză : oare faptul că Reforma – cu accentul ei caracteristic pus pe ideea de succes și progres în sfera mundanului, ca indiciu al împlinirii promisiunii de mîntuire făcute individului de către Dumnezeu, cu a sa „etică protestantă” – s-a impus mai ales în țările germanice, nereușind în schimb să cîștige teren în țările romanice, nu și-ar putea avea originea în aceste diferențe din concepția despre lume, în percepția dinamică a sorții propriie germanicilor, care s-a conservat de-a lungul timpului în „camerele secrete” ale conștiinței sociale ? Vechea concepție germanică despre noroc a avut parte spre sfîrșitul Evului Mediu de o nouă revigorare. Un negustor din Augsburg scrie că Domnul i-a binecuvîntat pe predecesorii săi cu „har, noroc, cîștig” (*gnad, glück, gwin*)<sup>17</sup>. În această aliterație „trinitară”, soarta aducătoare de noroc se află exact pe locul potrivit – între harul divin și profitul mercantil. Averele este rezultatul interacțiunii dintre norocul trimis de Dumnezeu și străduința ambițioasă a omului de afaceri.

Bineînțeles că protestantismul nu era o *conditio sine qua non* pentru cristalizarea relațiilor capitaliste de producție ; ele s-au

conturat și în țările catolice. Dar în aceste țări individul care își alegea ca activitate acumularea de bunuri trebuia să găsească modalități de a-și împăca conștiința pentru a se putea totuși simți pur în fața lui Dumnezeu. Bogăția materială dublată de sărăcia cu duhul – iată, după spusele Sfântului Francisc de Sales (1567-1622), „o mare fericire pentru creștin, căci astfel el se bucură pe lumea aceasta de privilegiile bogăției, iar pe lumea cealaltă de meritul sărăciei”<sup>18</sup>.

## Capitolul VIII

### **Fra Salimbene și alții**

Ne-am ocupat pînă acum de formele culturii medievale în care, asemănător amprentelor lăsate de fosile, se întrevăd urme ale individualității umane. Mai departe, am încercat să identificăm anumite *posibilități* oferite de sistemul socio-cultural al epocii pentru dezvoltarea personalității. În ce măsură aceste posibilități au fost valorificate de o anumită personalitate concretă nu a depins, desigur, numai de ea însăși și de calitățile ei individuale, ci și de poziția ei în societate, de statutul social și economic, de accesul la educație și cultură, precum și de apartenența la o tradiție culturală sau alta. Formele cercetate de noi sînt în sine impersonale. Dar ele constituie, în fiecare caz în parte, premisele indispensabile pentru formarea și dezvoltarea capacităților proprii ale unei personalități, iar socializarea ei se traduce prin asimilarea acestor categorii universale ale societății și epocii ei.

Revenind la examinarea personalităților individuale, medievistul se vede confruntat cu dificultăți majore. O simplă lectură a textelor în care autori diferiți se referă la propria persoană ne oferă de îndată prilejul să ne convingem că maniera tradițională de autoprezentare a respectivilor nu rezidă – oricît de paradoxal ar putea părea acest lucru – în dezvăluirea eului lor, ci în camuflarea lui neintenționată, dar și intenționată. Poate că mai corect ar fi să vorbim despre o incapacitate de autodescriere. Trebuie subliniat că ea nu este rezultatul „subdezvoltării intelectuale” sau al „neputinței”, nici nu reprezintă consecința faptului că oamenii Evului Mediu nu stăpîneau încă abilitatea, deprinsă între timp de oamenii epocii moderne, de a-și înfățișa propriul și irepetabilul lor univers interior. În mod evident, procesul cunoașterii de sine

trebuie să se fi desfășurat oarecum diferit pentru individul acelor vremuri, astfel că atitudinea specifică față de propria persoană e direct răspunzătoare pentru concentrarea atenției asupra altor trăsături ale individualității sale decît cele considerate decisive de noi în prezent. Pentru a se putea exprima, un autor își căuta mai întîi un exemplu sau un model care să prezinte cît mai multe trăsături compatibile cu raportarea cea mai fidelă la propriile însușiri și particularități. În consecință, interesul autorului nu era suscitât de aspectele cu un caracter unic sau excepțional – chiar dacă se întîmpla să remarce elemente de unicitate ale propriei persoane –, ci de cele prin care se aseamăna cel mai mult cu un anumit *tip*. La fel proceda autorul medieval și cu alți indivizi pe care voia să-i portretizeze: el reducea fără ezitare atributele lor aparte la profilul generic comun tuturor oamenilor. De altfel, autorii de biografii și hagiografii dovedesc uneori capacități superioare de redare a particularităților individuale ale celor portretizați de ei, în comparație cu autorii de „spovedanii”, „mărturisiri” sau „autobiografii”, în care aceștia se descriu pe sine<sup>1</sup>. Personalitatea nu își căuta satisfacția interioară prin opoziție cu altele, ci, dimpotrivă, prin adaptarea propriului eu la un prototip dat.

În sensul acestei tendințe atotputernice de anihilare a individualului într-un tip, este logic că pentru descrierea unui om erau întrebuintate clișee și stereotipuri demonetizate prin uz excesiv, care ofereau posibilitatea de a-l încadra pe respectivul individ într-o categorie. Astfel, în zugrăvirea portretelor personajelor istorice sau a altor figuri remarcabile, autorii medievali perseverau în a recurge la forme ale reprezentării umane consacrate de tradiție, moștenite în primul rînd din Antichitate. De pildă, metoda considerată de Einhard drept cea mai adecvată pentru schițarea vieții și personalității lui Carol cel Mare în *Vita Caroli Magni* (*Viața lui Carol cel Mare*) s-a arătat a fi recurgerea la biografiile împăraților romani ale lui Suetoniu. Artificiului nu i se poate nega o anumită consecvență: întrucît Carol fusese încoronat ca împărat roman, biografiile îndepărtaților săi predecesori trebuiau să-și găsească aplicabilitate și în cazul lui<sup>2</sup>.

Nu altfel au procedat apoi secole de-a rîndul pictorii și sculptorii medievali: împărații, regii, papii, principii, Părinții Bisericii

și sfinții înfățișați în fresce, ilustrații din cărți și sculpturi nu prezintă nici cea mai mică urmă de individualitate autentică. Ei sînt înzestrați în schimb cu atribute ce exprimă statutul social, politic sau ecleziastic. Artistul identifica esențialul – de altfel, unicul lucru demn de atenție la respectivul personaj – în elementul care îl asocia pe individ unui tip anume; pe el nu-l interesau cîtuși de puțin particularitățile individului menite să îi creeze o poziție aparte față de tipul în cauză. Biografii, hagiografii și artiștii medievali erau maeștri ai *generalizării*. Ei „nu puteau individualiza”, și asta pentru că nu simțeau nevoia să o facă; pur și simplu nu percepeau unicitatea, irepetabilul unei individualități, căci privirea lor era îndreptată asupra unui aspect incomparabil mai profund după înțelegerea lor: asupra esenței celei mai proprii, mai lăuntrice a omului. Această esență nu consta însă pentru ei în particularitățile accidentale ale caracterului său – care puteau la fel de bine să varieze sau să fie cu desăvîrșire absente. Esența unui om se articula în predestinarea lui pentru o „slujbă” sau o „funcție”. În încercarea de a defini valențele „rangului”, ale statutului social-juridic sau ale unei categorii sociale, artiștii au pierdut din vedere idealul general uman. Individul înfățișat în textele literare și în celelalte opere de artă ale epocii nu este „omul în sine”; portretizat ca alternativă socială, tocmai din acest motiv el este invariabil un individ determinat social.

Scriitorii și ceilalți artiști ai Evului Mediu îl dezbracă pe individ de individualitate (în accepția actuală) și îl reduc la o *valoare medie*. Dar tocmai prin aceasta își realizează scopul, dacă e să operăm cu categoriile mentalității epocii lor. Individul nu devine sub pana, pensula sau dalta lor un atom uman izolat și întîmplător care, văzut în sine, nu merită absolut nici un interes – individul funcționează în expunerile lor ca purtător și reprezentant al unor calități și caracteristici relevante social. Autorii de hagiografii își descriu personajele cu ajutorul frazelor-șablon, care se transmit de la o lucrare la alta, fiind preluate fără nici cele mai mici rețineri din fondul general de definiții și epitete, și nimeni nu pare deranjat sau plictisit de repetarea la nesfîrșit a aceluiași tip de descriere a sanctității celor mai diferite figuri. Dimpotrivă, se vede foarte clar că cititorii par satisfăcuți de gîndul că fiecare caz individual

confirmă idealul lor generalizat. Nici autorul și nici cititorii săi nu caută individualitatea inconfundabilă a Sfântului, a cărei existență nici măcar nu este presupusă: sfințenia se vedește tocmai în renunțarea la eul propriu și în apropierea lui de Dumnezeu – ea constă în dizolvarea individului în El<sup>3</sup>.

Individualitatea nu este nici apreciată, nici acceptată; dimpotrivă, ea este temută, și nu doar la ceilalți oameni; chiar și individul se ferește să fie el însuși. Exprimările originalității și autonomiei miros a erezie. Dacă un om al Evului Mediu nu este ca toți ceilalți, recunoașterea acestei situații este de natură să îi provoace suferință.

În consecință, fixarea pe individualitate este cât se poate de puțin caracteristică epocii. Nu s-ar putea spune că un studiu al Evului Mediu, centrat exclusiv pe figurile sale de prim rang, comportă uneori ratarea din start a obiectivului? Faptul că atenția cronicarilor medievali s-a concentrat, la consemnarea istoriei contemporane, doar asupra suveranilor și a faptelor lor nu trebuie să ne inducă în eroare. Pentru autorii analelor și istorici, regii, papii și prinții nu prezentau interes ca atare, ca personalități strălucitoare, ci exclusiv ca reprezentanți ai unui proces cu mult mai profund – cel al revelației providenței divine, căci prin faptele acestor oameni se realizează intențiile Creatorului. *Gesta Dei per Francos* a lui Guibert de Nogent o exprimă foarte clar: nu francii sau francezii au făcut istorie, ci Creatorul care i-a ales să fie unelele sale. Sfinții, pustnicii și misticii trăiau și gîndeau încă și mai puțin în categoriile individualității. Faima lor se întemeia tocmai pe renunțarea totală la eul propriu și contopirea cu Dumnezeu.

În asemenea circumstanțe, nu e recomandabil ca istoricul să se declare mulțumit cu figurile de vîrf ale epocii și să-și limiteze atenția asupra personalităților proeminente, de anvergura unui Abélard, Bernard de Clairvaux, Francisc din Assisi, Anton din Padova, Ludovic cel Sfînt, Toma din Aquino, Dante etc.? În ce măsură însă mai pot fi considerate tipice asemenea personalități? Ele se ridică mult deasupra mediei și sînt prea puțin reprezentative pentru înțelegerea mediului în care își duceau existența. Mai bine zis, sînt relevante doar ca ipostaze extreme, utile în măsura în care ne facilitează cunoașterea limitelor atinse de individualizarea



epocii. În lumina acestor considerente, n-ar fi oare mai potrivit să coborâm de pe piscuri în văile unde masa anonimă „Om” forfotea cu grijile și speranțele ei cotidiene?

Orientarea centrată pe studiul „omului mediu” nu reprezintă nimic nou în medievistică. Poate că pentru cititorul occidental nu este lipsit de interes să afle că istoriografia rusă a recurs la această abordare încă de la începutul secolului, și nu numai o dată. Astfel, Lev Karsavin și Piotr Bicilli, doi specialiști de marcă în istoria Italiei, au argumentat în lucrările lor, apărute aproape simultan, în anii 1915 și 1916, necesitatea de a cerceta reprezentantul „comun” al societății Evului Mediu<sup>4</sup>. Karsavin și-a propus să identifice nivelul conștiinței religioase – numită de el „fondul religios comun” – care furniza oamenilor convingerile religioase și concepția despre lume. În acest scop, el întreprinde o reconstituire ipotetică a deținătorului acestui fond, denumindu-l „omul mediu”. Karsavin atribuie termenului o semnificație metodologică: „omul mediu” nu se confundă cu mic-burghezul mediocru, el îl întruchipează pe reprezentantul tipic al concepțiilor și convingerilor religioase răspândite în vremea sa. Karsavin înclină să includă aici și individualiști remarcabili, căci, după părerea sa, ei „erau în același timp întru totul sau măcar parțial individualități tipice”<sup>5</sup>.

Bicilli împărtășește punctul de vedere al lui Karsavin în unele privințe, dar subliniază totodată că este inadmisibil să aliniem pe același pedestal marile individualități cu oamenii de rînd obișnuiți și să schițăm astfel o imagine de valoare medie, în care cunoștințele dobîndite din analiza individualităților să fie amalgamate cu cele datorate cercetării mediocrităților. Cu alte cuvinte: ceea ce era tipic pentru unii nu trebuia să fie valabil și pentru ceilalți. Diferența dintre o individualitate excepțională și un „om obișnuit” nu este pentru Bicilli de „natură cantitativă”; ea nu rezidă în faptul că, de pildă, Bernard de Clairvaux este „mai mistic” decît altcineva, „el e *un alt fel de mistic*”. Prin urmare, nu vom reuși să aflăm prea multe lucruri despre viața societății medievale în ansamblu dacă ne vom ocupa exclusiv de marile figuri ale epocii. Spre deosebire de Karsavin, Bicilli își concentrează atenția asupra

unui singur personaj: franciscanul Salimbene, autorul, în afara altor lucrări, al unei cronici care include și biografia sa. Studiul închinat de Bicilli cronicii lui Salimbene, concepută între anii 1282 și 1287, urmărește să întocmească profilul personalității acestuia ca „reprezentant al unei anumite perioade culturale”<sup>6</sup>.

Consider că metoda aplicată de Karsavin și Bicilli în lucrările lor este foarte promițătoare. Fondul religios al vremii nu reprezintă nici pe departe creația exclusivă a marilor spirite, a teologilor și misticilor, după cum pare să sugereze istoriografia mai veche. Modelele culturale nu s-au format doar la nivelurile superioare ale scării sociale, de unde s-ar fi infiltrat ulterior în straturile inferioare ale societății, concomitent cu vulgarizarea lor. Poporul de rînd și-a dezvoltat propriile concepții despre lume, timp și spațiu, despre suflet, despre păcat și căință, precum și despre existența pe lumea cealaltă. Departe de a se armoniza întotdeauna cu doctrina oficială a Bisericii, respectivele concepții erau generatoare de tensiuni și conflicte. În acest cîmp de forțe dintre convingeri religioase uneori opuse s-a format personalitatea vremii.

Să revenim însă la Salimbene. Trebuie notat că viața și activitatea lui au coincis cu o perioadă critică a istoriei italiene, în care oamenii așteptau însuflețiți de mari speranțe venirea Împărăției de o mie de ani a lui Christos, postulată de gioacchinism. Promotorul acestei concepții, Sf. Gioacchino da Fiore, profetise instaurarea noii epoci a Sfîntului Duh începînd cu anul 1260. Perioada de așteptare a anunțatului eveniment s-a suprapus cu prăbușirea hegemoniei staufice în Italia, astfel că toată lumea a văzut în prezumtivul sfîrșit al Sfîntului Imperiu Roman împlinirea profeției despre sfîrșitul lumii. Frămîntările sociale s-au amplificat în Italia, iar în anul de grație 1260 și-a făcut auzit glasul mișcarea „Fraților apostolici”, care propăvăduia cea mai strictă asceză, denunțînd proprietatea, munca, profesia și în general cam tot ceea ce alcătuiește viața omului. Concomitent, străzile orașelor și satelor din Italia au fost inundate de procesiunile flagelanților.

În asemenea momente ale istoriei, asociate unei emoționalități exacerbate, chiar unei tendințe morbide către neurastenii, sporște acuitatea simțurilor pentru tot ceea ce are legătură cu ființa umană. „Din depărtarea secolelor, noi vedem înălțîndu-se deasupra

Italiei zorii Renașterii", remarcă Bicilli, „dar oamenii de odinioară întrezăreau în luminița de la orizont semnul Apocalipsei”<sup>7</sup>.

Melancolia, teama, pesimismul, apropierea inevitabilului sfârșit al lumii – iată coordonatele stării de spirit care a cuprins atît indivizi izolați, de la care ne-au parvenit mărturii în acest sens, cît și populația în ansamblu. Structura tot mai complexă a societății, apariția unei constelații sociale în care individul putea fi atras într-o serie întreagă de grupuri bazate pe principii diferite și caracterizate prin raporturi de opoziție, disoluția microgrupurilor sociale tradiționale ce reprezentaseră anterior un fel de entități psihologice stabile – toate acestea au avut drept rezultat faptul că personalitatea s-a văzut deodată confruntată cu ea însăși, fiind nevoită să-și conștientizeze izolarea și singurătatea. Pe acest fundal și alimentată în plus de sentimentul de „orfelin spiritual”, personalitatea a dobîndit o conștiință de sine, definită în condițiile descrise mai ales prin termenii unui egoism atroce și ai unui nihilism moral, trăsături ce transpar foarte clar și la Salimbene. El se simte degrevat de orice obligații familiale, astfel că omite să menționeze moartea părinților, iar fratele său natural, la rîndul lui călugăr în același ordin, nu există pentru el decît exilat undeva la margine ; orașul natal îi este odios și nici nu este un patriot italian prea înfocat ; prețuiește însă ordinul franciscanilor, dar numai pentru că s-a instalat destul de confortabil în sînul lui, așadar din motive pur materiale, căci idealurile spirituale și religioase ale ordinului l-au ocolit. Nu am întîlnit deja cu 150 de ani mai devreme acest individualism culminînd în egocentrism, în *Istoria nenorocirilor mele* a lui Abélard? Să fie egoismul paroxistic tipic pentru formele incipiente de dezvoltare a individualității?

Spre deosebire de Abélard însă, Salimbene scrie o cronică, nu o autobiografie. Interesul lui nu se concentrează asupra propriei persoane – ea apare cîteodată în paginile operei sale, dar nu deturneză privirea dinspre viața din mediul lui. În contrast cu autorii de lucrări cu caracter istoric ai epocii, care se străduiau să pară croniciari obiectivi și imparțiali, Salimbene se aruncă fără ezitări direct în tumultul vieții cotidiene ; are o ureche sensibilă la zvonuri, calomnii și intrigi și se lasă mereu distras de cele mai neînsemnate fleacuri. Toată lucrarea este impregnată de spiritul

experiențelor personale, subiective ; ea urmărește cu viu interes obiceiurile și datinile diferitelor regiuni și popoare și le subliniază particularitățile culturale. Trebuie spus că neîncrederea și ostilitatea față de vecini, plăcerea de a le detecta slăbiciunile și ciudățeniile, pentru a le cataloga apoi drept ridicole, constituie forme specifice de manifestare a patriotismului în Evul Mediu. Faptul se corelează cu ascuțirea percepției personalității și cu nevoia de a identifica mai precis caracteristicile umane individuale. Consolidarea conștiinței de sine a unui individ sau a unui popor se producea pe calea comparației care reliefa și dezavua contrastul dintre „propriu” și „străin”.

Dacă analizăm cu atenție caracterizările foarte ample făcute de Salimbene unor personalități, fie că le cunoscuse sau doar auzise de ele, constatăm că descrierile lui nu sînt în mare parte nimic altceva decît șabloane : *Litteratus homo, curialis, ciberalis et largus, religiosus et honestus, nobilis...* („Un bărbat cult, gentil, darnic și generos, cuvios și integru, nobil...”) – așa se prezintă schema aplicată de autor celor mai diferiți oameni ; el pune consecvent în contrast *largitas* și *curialitas* („generozitate, larghețe” și „curtenie, gentilețe”) cu țărăneștile *rusticitas* și *avaritia* („grosolănie” și „cupiditate”). În această privință, Salimbene nu se arată cîtuși de puțin original și nu se deosebește deloc de alți autori contemporani. Idealul de generozitate și noblețe din poezia trubadurilor decăzuse de mult la rangul de loc comun. Totuși, Bicilli opinează că stereotipia caracterizărilor schițate de Salimbene nu dovedește neapărat incapacitatea lui de individualizare, fiind dictată de „modă, de regulile convenienței literare”<sup>8</sup>.

Dimpotrivă, puterea de observație îl diferențiază vădit pe acesta de autorii epocii anterioare. Oamenii Evului Mediu, predispuși spre auto-observație, „erau orbi și surzi față de lumea înconjurătoare”<sup>9</sup>. Motivul nu se explică deloc prin mentalitatea ascetică, care nu făcuse decît să le accentueze această indiferență. După părerea lui Bicilli, ei erau incapabili să examineze cu discernămint lumea exterioară ; se mulțumeau cu analogii întîmplătoare și impresii necoordonate. Un anumit lucru le capta interesul doar atîta vreme cît făcea obiectul unui consum de energie, iar oamenii vedeau în el doar elementele ce reclamau

această cheltuială de forțe. Iată motivul mai profund pentru sărăcia de imagini a multor texte medievale, pentru culorile palide și limbajul sec al descrierilor, fie în viețile sfinților și cronici, fie în poezii și cîntece.

Nu este concludent faptul că, în concepția scriitorilor medievale, „autobiografia” era considerată încheiată în momentul în care își realizaseră țelul vieții? Și în ce consta țelul vieții? Pentru Augustin, ale cărui *Confesiuni* deveniseră un model pentru toți autorii Evului Mediu, el constă în convertirea definitivă; pentru Abélard, țelul final era Paraclet, sihăstria întemeiată de el; pentru Guibert de Nogent, după cum am văzut, demnitatea de abate al unei mănăstiri; în sfârșit, pentru Salimbene, primirea în ordinul franciscan. Nu viața în ansamblul ei forma subiectul „autobiografiei” medievale, ci calea parcursă pînă la țelul vieții, predestinat de la bun început de providență și a cărui atingere marca împlinirea spirituală a personalității. Biografia se subordona unui singur motiv, acela al desăvîrșirii spirituale sau al serviciului. O dată țelurile atinse, personalitatea se realizase pe deplin, iar omul și povestea lui ajungeau la sfârșit<sup>10</sup>. În centrul atenției se află transpunerea în fapte a chemării pămîntești, îndeplinirea sarcinii date și apropierea de un tip ideal, dar nu și realizarea unei individualități unice și irepetabile.

Astfel, în *chansons de geste*, avînd ca subiect istoria familiilor aristocratice, nu individul apare ca eroul propriu-zis, ci tot neamul; indivizii concreți din ele nu sînt decît componente ale întregului, lor le lipsesc orice trăsături individuale, căci caracterul se moștenește, fiind un element esențial al întregului *lignage* („lanțul genealogic”)<sup>11</sup>. Individul nu s-a desprins încă de matca neamului, a familiei și nu suscită atenția autorilor. După cum a demonstrat Bicilli, „autobiografia” călugărului Salimbene preia modelul cronicii de familie aristocratice, în măsura în care începe cu genealogia neamului său, pentru a trece – pentru el însuși imperceptibil – la autobiografie. O comparație a scrierii *De vita sua* a lui Guibert de Nogent cu *Cronica* lui Salimbene se dovedește foarte concludentă. Starețul din secolul al XII-lea își începe *Vita* cu cîteva scurte pasaje despre persoana sa, pentru a ajunge fără legătură la descrierea mănăstirii sale și de acolo la istoria

Franței ; pe parcurs pierde cu totul din vedere propria soartă. În schimb, franciscanul din secolul al XIII-lea care-și propusese să scrie o operă istorică glisează din cronică în autobiografie, chiar dacă într-o „autobiografie” *sui generis*. Oare acești vectori îndreptați în direcții opuse n-ar putea fi un indiciu că, în cei 150 de ani care despart cele două opere una de alta, se afirmase o tendință de deplasare a interesului autorului de la general la individual ?

Să nu ne grăbim totuși cu generalizările și să constatăm doar că în secolul al XIII-lea privirea omului pentru observarea mediului său s-a ascuțit. Individul orientat spre partea practică privește mai atent, sesizează mai clar și reține mai mult timp. În acest sens, descrierea anumitor scene, la care Salimbene a fost martor, merită atenția noastră : el descrie foarte exact o sumedenie de amănunte legate de gesturile, postura și mișcările persoanelor sale ; demonstrează un fin simț pentru emoțiile lor sufletești și compară cele văzute cu observațiile provenind din experiența sa. Privirii sale pătrunzătoare și zeflemitoare nu-i scapă nimic. Limbajul și stilul observațiilor sînt realiste și vii. Locurile comune sau clișeele livrești lipsesc cu desăvîrșire. Efortul lui de a renunța la șabloane iese clar în evidență în individualizarea caracterelor umane. Unul dintre procedeele utilizate este comparația dintre persoane diferite : cu cine se aseamănă personajul tocmai descris ? Cu toate acestea, la Salimbene nu se poate vorbi deocamdată decît de o *tendință* de distanțare față de clișeele uzuale, iar dat fiind că el nu dispune încă de vocabularul necesar pentru redarea varietății de trăsături pozitive, se vede nevoit ca, la relatarea calităților laudabile ale unui personaj, să recurgă la formulări schematice.

Salimbene este predicator de profesie, iar universul său interior sau trăirile și experiențele sale personale nu constituie în descrierile lui un scop în sine, ci doar material pentru pildele morale cu care-și azonează predicile. Problema nu constă însă în profesia sa de predicator, căci lui îi lipsește cu desăvîrșire religiozitatea. Acest excelent observator al lumii exterioare este incapabil să se transpună într-un suflet străin, nemaivorbind de al său ; în mod evident, el nu simte nici înclinația, nici nevoia unor asemenea introspecții. Se pune întrebarea dacă această particularitate

îi aparține numai lui. După toate aparențele, răspunsul este negativ. „Omul medieval nu era interesat de eul lui în sine. Sufletul său îi capta atenția doar în măsura în care înregistrarea emoțiilor lui îi facilita o înțelegere mai intimă a fenomenului lumii de dincolo.”<sup>12</sup> În jurul anului 1070, deasupra portalului bisericii Sant'Angelo din Formis a fost amplasată următoarea inscripție: „Cînd te vei fi cunoscut pe tine însuși, vei dobîndi cerul !”<sup>13</sup>.

Fraza exprimă în mod evident aspirația autorilor de a-l găsi pe Dumnezeu în ei înșiși și de a se apropia de El, prin dizolvarea propriului eu în făptura divină; ea nu reprezintă un îndemn la introspecția propriei individualități. Nu afirmase însă deja Bernard de Clairvaux ceva similar: „Pentru a atinge smerenia sufletului, nu există nimic mai bun decît cunoașterea de sine”<sup>14</sup>. Să fi fost problemele atît de diferite o sută de ani mai tîrziu? Puțin probabil. „Omul secolului al XIII-lea se măsoară cu unități de măsură universal acceptate”, constată Bicilli, „nu a apucat încă să-și făurească ocaua proprie”<sup>15</sup>. După părerea mea, în aprecierile sale din polemica mascată împotriva lui Morris, medievalistul rus este mai precaut și, de aceea, mai aproape de adevăr: disputa a fost declanșată de opinia lui Bicilli conform căreia la omul secolului al XIII-lea nu se poate constata încă o aplecare către autocunoaștere; în replică, Morris susține că avem deja exemple de intelectuali ai secolului al XII-lea care și-au căutat stăruitor eul<sup>16</sup>. Bicilli consideră deplasată supraevaluarea acestei evoluții și se opune „ajustării” personalității medievale după normele epocii moderne.

Cît despre religiozitatea lui Salimbene, ea nu depășea, după Bicilli, nivelul fetișismului și al magiei, fiind subscrisă unui „naiv păgînism popular”<sup>17</sup>. Avînd în vedere natura religiozității autorului<sup>18</sup>, nu ne putem aștepta ca autobiografia lui Fra Salimbene să surprindă printr-o profunzime psihologică deosebită. Mulțumirea de sine, de care radiază franciscanul nostru, și supraaprecierea propriei persoane marchează întru cîtva polii între care se conturează personalitatea sa. Provenit dintr-o familie de cavaleri și juriști, el nu-și ascunde deloc snobismul în scrierile sale, ca, de pildă, atunci cînd notează în *Cronică*: „Pentru mișei și țărani se prăbușește lumea, pentru cavaleri și nobili ea rămîne în picioare”<sup>19</sup>. Oare afirma asta la fel de tranșant și în predicile sale?

*Cronica* lui Salimbene este în mare parte o carte de amintiri. Ea prezintă în primul rând evenimente la care autorul însuși a fost martor, astfel că nu i-a venit greu să insereze momente cu caracter personal. Istoria și autobiografia alternează mereu. După cum ne-am convins deja, „autobiografia” perioadei precedente se definește mai ales ca spovedanie și mărturisire. Deoarece căința și penitența semnificau instrumentele cele mai adecvate pentru dobândirea mântuirii sufletului, spovedania literară îmbracă adesea forma autoflagelării. În *Dialogul* său, Ratherius din Verona își zugrăvește amănunțit propriile păcate, ca și cum ar anticipa întrebările unui penitențial, și își intitulează lucrarea *Excerptum ex dialogo confessionali cuiusdam sceleratissimi Raterii* (*Extrase din spovedania unui oarecare și foarte nelegiuit Ratherius*). Aici el se străduie din răspuțeri să depisteze în propria persoană (sau să-și atribuie?) toate păcatele înșirate de penitențiale... Un anumit păcat nu cedează însă cu nici un preț în fața freneziei auto-incriminatoare a călugărului – încălcarea fidelității conjugale. Autorul nu dezarmează (și bine face), căci va găsi imediat soluția salvatoare: în două rînduri i s-a conferit demnitatea episcopală și de ambele dăți a fost revocat din funcție – de bună seamă, asta trebuie să tragă în balanță ca un dublu adulter. Ca adulterul! Cum poate fi oare străbătut hățişul ficțional al unei atare spovedanii pentru a decela personalitatea reală a autorului? Chiar și cazurile în care Ratherius denunță în fața unui duhovnic fictiv slaba sa voință și înclinația morbidă către autoanaliză drept surse ale eșecurilor sale, destăinuind aparent cîte ceva despre firea sa, nu reușesc să-i destrame istoricului perplexitatea suscitată de adevărata personalitate a episcopului. Oricum, alegerea spovedaniei și a penitenței drept modalitate de autocaracterizare se arată fără îndoială simptomatică.

În spovedania literară, contemporanii căutau mai ales îndrumare morală și exemple demne de urmat, motiv pentru care din ea lipsește încă curiozitatea psihologică suficientă sieși. Totodată, nu se poate nega că impulsul pentru întocmirea de autobiografii provine dintr-o oarecare atenție față de propria personalitate, promovată în obiect al contemplației. După cum o dovedesc explicațiile scriitorilor Evului Mediu timpuriu, precum Grigorie



din Tours sau Beda Venerabilul, ei nu apreciau în fapt la propria persoană decât angajamentul literar. Umiliința creștină și o incontestabilă conștiință de sine creatoare alcătuiesc o simbioză unică la Grigorie, Beda și alți confrăți de-ai lor. Biobibliografiile, pe care considerau necesar să le anexeze la lucrările importante, fac bilanțul existenței lor. Mai târziu, alți scriitori vor stăruia mai îndelung și mai amănunțit asupra vieții și operelor lor, după cum o demonstrează exemplul lui Giraldus Cambrensis (Gerald din Wales).

Mistica poate fi considerată o formă specific medievală de exprimare a individualității. Negarea propriului eu și anihilarea lui în fața lui Dumnezeu ar fi fost imposibile dacă misticul nu s-ar fi concentrat asupra experiențelor sale spirituale și asupra existenței propriului suflet. Pentru mistici ca Bernard de Clairvaux, traseul existențial se legitimează ca evoluție a sufletului și desăvârșire morală. Același Bernard avertizează totodată că individualismul mistic poate duce la păcatul mândriei și al trufiei. De aceea, autorul anonim care se ascunde sub adăpostul numelui lui Bernard se adresează aproapelui sfătuindu-l: „Găsește-te pe tine înainte-ți, ca și cum ai întâlni acolo un străin, și căiește-te, căiește-te pentru greșelile cu care L-ai miniat pe Dumnezeu. Și mai departe, când te regăsești, mă regăsești și pe mine, căci eu sînt nimeni altul decât tu însuși. Sălășluim neconținut unul în celălalt, căci sîntem cu Domnul, și în El ne iubim unul pe celălalt”<sup>20</sup>. Individualitatea sa nu prezintă importanță pentru mistic, idealul este să devină asemenea lui Dumnezeu, în care orice individualitate se dizolvă.

Teama de a nu cădea în păcatul trufiei stă la baza aspirațiilor către valoarea morală a așa-numitei *simplicitas*. „Simplitate” întruchipa puritatea neîntinată de accidental și cotidian, iar atingerea ei echivala cu un pas înainte pe drumul către Dumnezeu. „Sînt cu mine, când sînt cu Tine”, se adresează misticul lui Dumnezeu, „și când sînt fără Tine, atunci mă pierd și pe mine”<sup>21</sup>. „Psihologia” consta și în acea vreme în sondarea sufletului uman, dar scopul ei nu era odinioară individualizarea lui, ci ascensiunea către divinitate. În aceasta rezidă esența „socraticii creștine”: autocunoașterea echivala cu renunțarea la sine de dragul lui Dumnezeu.

„Simplitatea” nu e în contextul de față totuna cu „neștiința” sau „ignoranța” – altminteri *simplicitas* putea funcționa foarte bine ca sinonim pentru *idiotia*, *illiteratus* – și în nici un caz cu „prostia”. Mai curînd îi revin conotațiile de „slujire nemijlocită a lui Dumnezeu, bună-credință și naturalețe în devotamentul față de Dumnezeu”. Astfel, „simplitatea” era unica modalitate admisă prin care individualitatea și originalitatea unui individ se puteau exprima liber, fără să trezească suspiciunea păcatului : „Într-un mediu în care conștiința personalității reprezintă o tragedie pentru oricine o resimte, fiind convins de păcatul și necesitatea reprimării ei, omul simplu nu se simte incomodat de conștiința originalității sale...”<sup>22</sup>. După cum se observă, noțiunea de „om simplu” se dovedește, în contextul culturii și religiozității medievale, falacioasă și plină de nuanțe semantice; inițial cu o conotație preponderent negativă, ea evoluează către conotații pozitive. Cînd Grigorie din Tours scrie că a început redactarea povestirii sale despre Sf. Martin cu teamă și după șovăiri îndelungate, căci se simțea *inops litteris, stultus et idiota* („incapabil de a scrie, prost și nerod”), în primul rînd nu trebuie să-l credem pe cuvînt, iar în al doilea rînd nu putem presupune că ar fi văzut un deficit în simplitatea lui, de vreme ce respectivul tip de gîndire și exprimare îi fusese recomandat insistent ca singurul corect chiar de mama sa, apărută într-o viziune. „Simplitatea” este adevărata evlavie ; cel simplu este pe placul lui Dumnezeu, iar aspirația către simplitate, însoțită de repudierea erudiției, constituie o obligație. „Pentru sfărîmarea deșertăciunii firoscoseniei lumești, Domnul nu și-a ales retori, ci pescari, nu filozofi, ci țărani.”<sup>23</sup> Prin urmare, și în armonie cu Evanghelia, nu cei simpli sînt cei care au nevoie de iluminare, ei sînt mai curînd apostolii aleși de Christos pentru iluminarea altora, iar arhetipul ultim pentru omul simplu astfel imaginat este însuși Christos<sup>24</sup>.

Simplitatea și naturalețea nemijlocită ale credinciosului se opun diametral deșertăciunii erudiției lumești. În același timp însă, omul simplu este totuși un „idiot” neștiutor, iar scolasticul erudit, inițiat în secretele teologiei, formează polul opus necesar. În ciuda contrariilor care-i despart, „ei traversează dialogînd prăpastia neînțelegerii lor reciproce”, după cum se exprimă Vladimir

Vibler, „fiindu-și vitali unul altuia, chiar dacă se află la poli de gândire opuși...”<sup>25</sup>. În „cîmpul de forțe” al culturii medievale, simplitatea și erudiția sînt două întruchipări intim înlănțuite ale personalității. Între ele domnește o dispută permanentă și nerezolvabilă.

În străfundurile conștiinței populare se nasc „superstiții”, reprezentări confuze și neclare<sup>26</sup>. La nivelul concepției despre lume proprie claselor de jos, ele sînt asemenea magmei fluide : nu se pot cristaliza și nu capătă o formă proprie. Teologii și scolastici le tratează cu suspiciune, le condamnă și le combat de pe poziția doctrinei oficiale ; pe de altă parte, în ciuda oricărei cenzuri, ei își însușesc concepțiile religioase și despre lume ale masei, le remodelează în forme acceptabile pentru Biserică, spre a le propune ulterior aceleiași mase. „Mecanismul” împrumuturilor reciproce nu funcționează în maniera prezentată numai întrucît clerul tinde să-și impună controlul ideologic asupra conștiinței credincioșilor, ci mai ales datorită faptului că în conștiința elitei intelectuale – nu altfel decît în cea a masei – cei doi poli sînt fixați „genetic”. A se vedea în acest sens *Docta ignorantia* a lui Nicolaus Cusanus : omul simplu, angajat în dispută cu retorul și cu filozoful, determină direcția discuției, învățîndu-i pe erudiții săi colegi.

Între „haosul” conștiinței omului simplu și „cosmosul” creațiilor culturii rafinate se deschid distanțe uriașe, care se reduc totuși la dimensiunea unui punct dacă plecăm de la premisa că așa-zisa „cultură populară” și „cultura înaltă” ale Evului Mediu nu reprezintă două tipuri diferite și independente unul de altul : această cultură este unitară în esența ei, dialogică și antitetică<sup>27</sup>, în interiorul ei purtîndu-se un neînterrupt și tensionat dialog. Clericul îi determină pe credincioși să-și analizeze gîndurile și faptele, iar fiecare individ dobîndește, grație autoanalizei, capacitatea de a purta „dialoguri interioare”.

Lupta extremelor, definite oficial ca „dreaptă credință” și „superstiție” sau „filozofie” și „ignoranță”, a creat spațiul intelectual în care s-a edificat personalitatea medievală. Scolasticul erudit, ascultînd doar de logică, și mireanul simplu, tributar „superstiției”, formează cele două aspecte ale personalității, ambele

indispensabile existenței sale. În adîncul fiecărui intelectual, oricît de înaltă ar fi fruntea sa de filozof, se ascunde omul simplu, și pînă și ultimul om simplu este cu siguranță inclus în istoria sacră, căci drumul individului, oricît ar oscila el între cer și pămînt, rezultă din planul de mîntuire al istoriei universale. Încătușat de grijile și nevoile sale cotidiene și răscolit de patimile sale, acest om găsește totuși mereu timp și prilejuri să se gîndească la eternitate și la ceea ce ea îi rezervă. Rugăciunea, frica de păcat, spovedania, căința și penitența, precum și gîndurile la „lucrurile din urmă” – moartea, ispășirea, osînda iadului și mîntuirea – sînt componente indispensabile ale conștiinței personalității individului medieval. Acesta „nu se suprapune cu el însuși”, notează Vibler, „el poate și trebuie să se privească dintr-o parte, o «parte» echivalentă unui *alter ego*, dar acolo își pierde influența pînă și cea mai puternică determinare socială și ideologică, iar individul devine într-adevăr individ, se detașează de mediul clerical și se dovedește capabil să-și determine singur soarta, conștiința și faptele”<sup>28</sup>.

## Capitolul IX

### **„O fi nebunie, dar are metodă”**

Persoana lui Opicinus de Canistris, un prelat din prima jumătate a secolului al XIV-lea, mi se pare demnă de o atenție specială. Cazul acestui individ unic în numeroase privințe evidențiază anumite particularități caracteristice ale personalității epocii sale. Frământat neconținut de gânduri chinuitoare asupra păcatelor incurabile ale lumii, ca și de teama pierderii propriului suflet și a damnării lui eterne, Opicinus se zbate într-un permanent conflict cu sine însuși ; el se macină, se adâncește în eul său pe care îl proiectează totodată în univers și este într-un tot absorbit de persoana sa, incapabil de a se împăca cu sine. Obsesia maniacală a lui Opicinus pentru păcatele sale reale și închipuite și impardonabilitatea lor a dat naștere ipotezei conform căreia aceasta prezintă simptomele unei psihopatii<sup>1</sup>. Dacă e adevărat că Opicinus a fost psihopat, atunci el a fost unul cum nu putea să apară decât în Evul Mediu, mai exact în perioada de criză a Evului Mediu. Din punctul de vedere al istoricului, el nu prezintă interes ca personalitate bolnavă sau anormală, ci ca fenomen al epocii sale : posibilele tulburări psihice evidențiază anumite tendințe și circumstanțe condiționate istoric în contextul constituirii individualității.

Opicinus (1296-cca 1350), cunoscut și sub numele de „Anonymus Ticinensis”, provenea dintr-o familie cu o situație materială modestă din nordul Italiei și a avut parte de viața grea a unui goliard sărac. Cu toate că a beneficiat de o educație clericală, a trebuit să-și câștige traiul ca preceptor, copist și ilustrator de cărți. A scris câteva lucrări cu conținut religios și a lăsat în urma sa numeroase desene. Istoria nu îl consemnează însă ca filozof, teolog sau artist, deși un tratat politic în care susținea superioritatea

puterii spirituale asupra celei laice i-a atras bunăvoința papei Ioan al XII-lea, de pe urma căreia s-a ales cu un post de secretar în Avignonul papal. Cea mai celebră lucrare a lui Opicinus o constituie însă o descriere a topografiei, istoriei și datinilor orașului său natal, Pavia, care se distinge printr-un spirit de observație neobișnuit în epocă. Dar asta nu schimbă cu nimic faptul că lui Opicinus, după cum am arătat deja, i-a fost dat să trăiască o viață grea, plină de lipsuri și de griji – o soartă împărtășită de majoritatea intelectualilor din „amurgul Evului Mediu”. Moștenirea sa literară și grafică a rămas necunoscută generațiilor care i-au urmat și a fost redescoperită de specialiști abia în secolul nostru.

Foarte probabil însă că principalele dificultăți ale vieții sale nu au drept cauză circumstanțele exterioare, ci se regăsesc în el însuși, sînt așadar de natură psihică. Vinovată de toate eșecurile și nefericirile sale este propria lui personalitate. El a fost permanent apăsător de conștiința poverii copleșitoare a păcatelor și a faptului că nu este bun de nimic; suferințele fizice i-au agravat suplimentar această stare. Pe la vîrsta de patruzeci de ani, Opicinus a traversat o perioadă de criză severă. S-a îmbolnăvit și, după cum mărturisește, a fost inconștient vreme de zece zile. Cînd și-a revenit, s-a „născut pentru a doua oară”: „Uitase totul de pînă atunci și nu mai putea să-și închipuie cum arată lumea exterioară”. Pe timpul cît a zăcut în starea de somn prelungit, i se arătase Fecioara Maria cu pruncul Isus și, în locul așa-numitei *memoria litteralis* (știința cărților), ce îl caracterizase odinioară și dispăruse acum parțial din cauza pierderii cunoștinței, îi dăruise „știința spirituală”. Mai mult, mîna dreaptă îi paralizase, astfel că nu a mai putut să-și practice meseria de secretar. Dobîndește însă în chip miraculos capacitatea de a executa un număr considerabil de desene prevăzute cu observații și explicații. Opicinus nu omite să dea de înțeles, fără nici o urmă de echivoc, că acest har i-ar fi fost dăruit de Cel de Sus<sup>2</sup>.

Această colecție, unică în multe privințe, de imagini și texte este o stranie combinație de desene, hărți geografice și scheme presărate cu schițe și autoportrete, în care se revine cu insistență, aproape cu înverșunare la aceleași idei și motive, încît se naște impresia că autorul lor ar fi fost de-a dreptul obsedat de ele.

Un istoric al mentalităților descoperă în lucrările lui Opicinus rara ocazie de a accede la nivelurile personalității la care nu se poate ajunge doar prin intermediul textelor – motiv pentru care lucrările amintite au pentru noi valoarea unei mărturii psihologice cât se poate de originale.

Opera completă, rodul „renașterii lăuntrice” a lui Opicinus, a fost desemnată de un editor contemporan drept o „autobiografie”<sup>3</sup>; ea este însă o autobiografie de un gen care nu numai că nu se mai repetă în Evul Mediu, dar își găsește cu greu echivalentul chiar și în epoca modernă. Autorul ei își sondează existența și eul, dar nu sub forma unei prezentări literare coerente. Simpla succesiune narativă liniară nu a corespuns pretențiilor sale. Printre lucrările sale grafice al căror format poate atinge dimensiunile de 100 × 50 centimetri, se găsesc reproduceri simbolice de biserici, figura lui Christos și a Mariei, patriarhi și profeți din Vechiul Testament, semne zodiacale, animale și făpturi care îi simbolizează pe evangheliști, crucificări etc.

După cum au relevat studii științifice minuțioase, Opicinus își începea desenele printr-o schemă geometrică constând dintr-un oval, un cerc sau mai multe cercuri, în care apoi era încadrat un personaj sau altul. Cîteva principii de bază, recurente în aproape toate desenele lui, continuă tradițiile medievale vizînd raportul dintre macrocosmos și microcosmos. În afară de asta, în desene pot fi identificate și influențe și împrumuturi artistice mai concrete. Opicinus utilizează modele, așa cum ne sînt ele cunoscute din arta, cartografia și pictura pe sticlă ale epocii sale, precum și din tratatele contemporane de medicină și anatomie. Totuși, compoziția generală în care își assemblează desenele se datorează probabil în întregime originalității sale. La tipare și modele a recurs doar atunci cînd ele corespundeau intențiilor și dispoziției sale. Nu încape însă nici o urmă de îndoială că partea esențială – transferul, asociat cu mutația semantică, a elementelor cartografice și anatomice în textele sacrale, investirea acestor elemente cu o semnificație simbolică cu totul nouă – constituie în întregime creația sa. În ciuda tuturor aspectelor care îl leagă de predecesori și contemporani, Opicinus și-a făurit propriul său univers plastic și ideatic<sup>4</sup>. Textele ce însoțesc sau pur și simplu întretaie desenele

sînt pasaje relativ disparate, haotice, care nu pot fi întotdeauna descifrate, iar imaginile sînt și ele adesea enigmatice.

Explicația rezidă în faptul că, spre deosebire de celelalte creații ale lui Opicinus, în mod clar aceste desene nu erau destinate privirilor străine. Ele reprezintă forma sa cea mai intimă de eliberare de zbuciumul sufletesc și reflectă angoasele care îl bîntuiau cu atîta insistență. Autoînvinuirile, ce conțin uneori confesiuni deosebit de intime, predomină în comparație cu rarele licăriri de speranță în mîntuire. Autorul mărturisește că îi vine greu să se concentreze asupra problemelor teologice și se plînge că este încercat de gînduri profanatoare în timpul slujbei religioase, mergînd pînă acolo încît s-a simțit copleșit uneori de o irezistibilă dorință de a izbucni în rîs, chiar în momentul desfășurării tainei liturgice pe care o oficia. Covîrșit de conștiința naturii sale păcătoase, a renunțat la îndatoririle sacerdotale pentru a se putea dedica în întregime canoanelor de ispășire a păcatelor. Dacă ar fi să existe o temă comună numeroaselor desene și notițe haotice, ea este dată de persoana lui Opicinus însuși. Permanentul sentiment de vinovăție și autoînjosirea rezultînd de aici își găsesc în ele o expresie egocentrică dusă la extrem. Nu mai puțin frapant este însă faptul că prezentările penitenței și seismelor sufletești sînt brusc întrerupte de accese paroxistice de orgoliu : grația de a cunoaște misterul înțelepciunii divine l-a binecuvîntat pe nimeni altul decît el, Opicinus !

Pentru „autobiografia” sa, Opicinus apelează la o modalitate neobișnuită de reprezentare. El desenează patruzeci de inele concentrice simbolizînd cei patruzeci de ani ai săi, așa cum apar anii în structura inelară concentrică a trunchiului unui arbore. Totul este apoi împărțit în săptămîni – un calendar aparte – și, după tipicul medieval, raportat la semnele zodiacale. Lor li se adaugă reprezentările celor patru evangheliști. Cercurile anilor sînt străbătute de texte ce conțin descrierea evenimentelor din respectivul an, iar în centrul tuturor cercurilor Opicinus și-a plasat autoportretul. El a mai înfățișat aici, într-o manieră mult schematizată și stilizată, alte patru portrete ale sale din etape diferite ale vieții în cercurile corespunzătoare anilor, prezentîndu-l la vîrsta de 10, 20, 30 și, respectiv, 40 de ani. Așa cum am mai



spus, „autoportretele” nu redau individul autentic, ci respectă tradiția tipizantă a Evului Mediu, deși Richard Salomon susține că unul dintre ele – înfățișînd un bărbat cu constituție astenică, supt în obraji și cu gît subțire – ar putea fi o reproducere reală a chipului lui. Unicitatea și ineditul compoziției tabloului rezidă însă în reproducerea repetată a propriei persoane la vîrste diferite. Nimeni nu a mai întreprins acest tip de reprezentare înaintea lui Opicinus. El dovedește o pronunțată autocunoaștere și o înaltă conștiință de sine.

Acest om chinuit de sentimentul vinovăției și al păcatelor sale este totuși însuflețit de ideea că cele înfăptuite de el nu ar reprezenta nimic altceva decît *evangelium novissimum sempiternum* („o veșnică și cea mai nouă evanghelie”), ce ar trebui să primească binecuvîntarea papei, astfel încît să fie citită în toate bisericele. La fel ca alți contemporani ai săi, el se vedea în rolul unui profet, iar linia de demarcație dintre viziunile mistice și logică se ocultează încă o dată, pe deplin în spiritul timpului său<sup>5</sup>.

Totuși, Opicinus și-a încadrat portretele într-un sistem conceptual mai amplu, unul atotcuprinzător : unul dintre autoportrete înfățișează pe pieptul său, mai precis în zona deschisă a toracelui, un soi de medalion cu o reprezentare cartografică a spațiului mediteranean într-o foarte interesantă proiecție inversată, de tipul imaginii în oglindă. Conturile Europei de pe medalion lasă să se întrevadă, ca în multe alte desene ale sale, silueta încovoiată a unui bărbat – Peninsula Iberică alcătuind capul, nordul Italiei și sudul Franței, pieptul, iar Avignon, la acea vreme reședința papală, inima. Bărbatul se apleacă asupra unei femei, schițată din conturile coastei de nord a Africii, și pare să îi șoptească ceva la ureche, în dreptul strîmtorii Gibraltar. După cum explică textele aferente, cele două siluete îi simbolizează pe Adam și Eva în momentul săvîrșirii păcatului original, iar strîmtoarea este locul unde s-a consumat evenimentul. Dar desenul nu se termină aici – coastele Mării Mediterane schițează o figură grotescă, înspăimîntătoare : ea îl reprezintă pe prințul acestei lumi, diavolul, care s-a strecurat între bărbat și femeie ; postat pe un tron, el guvernează de acolo întreaga lume pămîntească. Marea Mediterană, centrul lumii, nu este în convingerea lui Opicinus nimic altceva decît

*mare diabolicum* (o „mare diabolică”). În sfârșit, coasta atlantică a Franței și Canalul Mîneicii alcătuiesc un monstru simbolizînd moartea. Lumea este ilustrată antropomorf și, dacă mi se îngăduie neologismul, demonomorf. Omul e încadrat de moarte și diavol.

După cum vedem, Opicinus folosește tradiționala schemă medievală a microcosmosului și macrocosmosului. Omul este raportat la univers și constituie analogul lui. Schema uzuală suferă totuși o reinterpretare, fiind oarecum inversată: nu omul, „lumea mică”, este dispus în „lumea mare”, ci invers, cosmosul ultraumanizat este inclus în microcosmos. Dar nu în aceasta rezidă aspectul cel mai relevant: microcosmosul nu este o figură abstractă, simbolică, ci chiar Opicinus însuși. În el, în pieptul său este cuprinsă lumea întreagă. Lumea în general și toate părțile și elementele ei în particular sînt saturate de semnificații simbolice, pe care autorul încearcă să le descopere cu o consecvență de-a dreptul maniacală în absolut orice. Pe lîngă medalionul cu spațiul mediteranean, cu bărbatul „Europa” și femeia „Africa”, în pieptul lui se mai găsesc frazele *talis sum ego interior* („astfel sînt eu înăuntru”) și *revelatio cogitationum mearum coram Deo* („dezvăluirea gîndurilor mele în fața lui Dumnezeu”)<sup>6</sup>. Poate fi oare exprimată mai limpede mania adîncirii în sine?

La reprezentarea antropomorfă a lumii, Opicinus se dovedește deosebit de ingenios și, în felul său, logic. Se poate foarte bine presupune că modelul pentru cartografia sa fantastică l-au constituit hărțile folosite în epocă de navigatori și negustori. În plus, el însuși cunoștea bine nordul Italiei și sudul Franței. Și totuși, siluetele umane amplasate pe țărmurile Mării Mediterane sînt rodul creației proprii, iar harta devine sub pana sa propriul lui spațiu spiritual. Richard Salomon numește harta aceasta o *carte moralisée* – ea ar putea fi considerată și „anamneza” autorului.

Potrivit convingerii profunde a lui Opicinus, lumea este mistuită de păcat, iar figura dominantă a prințului tenebrelor simbolizează foarte elocvent această stare deplorabilă. Harta dezvăluie însă o fațetă cu mult mai personală și mai dramatică: nu numai că răul este atotprezent, dar el se concentrează mai cu seamă în sufletul lui Opicinus. Figura masculină și cea feminină, reprezentîndu-i pe Adam și Eva, întruchipează totodată starea corpului

și a sufletului clericului nostru. Sub reprezentarea Europei putem citi : „Toate acestea le-am putut întrezări în propria-mi conștiință și vor depune mărturie împotriva mea în ziua Judecății de Apoi... În mine însumi am găsit judecătorul ce m-a sortit osîndei”<sup>7</sup>. Ființa lui este marcată de păcatul original, iar întreaga geografie a cosmosului reprezintă în același timp „topografia” universului său interior, descifrarea păcatului atotputernic și incurabil al personalității sale și simbolul destinului său, înscris într-o oarecare măsură în forma continentelor și care se manifestă în constelațiile zodiacale, în circumstanțele și în data nașterii lui, ba chiar în numele său și într-o afirmație a lui Toma din Aquino ; căci trebuie spus că Opicinus este convins că Toma va depune mărturie împotriva lui în ziua Judecății de Apoi<sup>8</sup>. Totul completează împotriva sa, iar Opicinus găsește pretutindeni dovezi ale pierzaniei sale inexorabile și prilejuri pentru pesimismul său nemărginit. Într-o serie de desene, infernul este plasat în centrul lumii, iar diavolul îl ispitește – cu aceleași cuvinte pe care i le-a adresat lui Isus ! Căința autentică și remușcările pentru păcatele sale se însoțesc la Opicinus cu o nemaivăzută exacerbare a propriei personalități.

Figura în veșminte preoțești a lui Opicinus, încremenită ca o statuie cu brațele larg deschise în poziție simetrică, ar putea reprezenta prin ea însăși un simbol al calmului și împăcării sufletești dacă n-ar exista și inscripția ce trădează de îndată precaritatea unei asemenea supoziții. Departe de a-și fi găsit echilibrul sufletească, el nu conținește să se întrebe : *Quis sum ego ? Quis sum ego ?* („Cine sînt eu ? Cine sînt eu ?”). „Un fariseu arogant și trufaș, asta sînt văzut din afară în mîndria mea”, poate fi citit ca răspuns pe o altă inscripție. Dar lângă medalionul cu harta spațiului mediteranean, simbolizînd păcatul original și împărăția răului, stă scris : „Asta sînt privit dinăuntru în mîndria mea”. Cele două texte sînt perfect simetrice după înțeles și dezvăluie profunda contradicție și sfîșiere lăuntrică a personalității autorului lor. Problema omului „exterior” și a celui „interior” transpare deja din scrisorile pauline, unde apostolul îl asociază pe omul interior Creatorului, iar pe cel exterior – lumii materiale cu patimile și rătăcirile ei. Însă Opicinus procedează și cu această postură la

fel cum a făcut-o cu lumea de pe harta simbolică din pieptul său : o inversează și o transformă în opusul ei !

Să ne amintim că Misch atribuie personalității medievale o percepție „centripetală”. În cazul lui Opicinus ne confruntăm însă cu o amalgamare aparte a „centripetalului” și „centrifugalului”, căci el nu se mulțumește să stea în centrul lumii – dimpotrivă, izbutește chiar să adăpostească lumea întreagă înlăuntrul său !

Se împacă acest fapt cu tradiția Evului Mediu ? Să o luăm ca pildă pe Sfânta Hildegard von Bingen (1098-1172). Între microcosmosul și macrocosmosul din viziunile ei, transmise de asemenea prin texte și imagini, domnește o sinteză plină de pace și echilibru ; în ilustrațiile aferente textului predomină armonia și o rînduială calmă. Și Hildegard însăși este imortalizată în ele, dar unde ? În afara microcosmosului și a macrocosmosului ! O găsim la picioarele figurii umane reprezentînd microcosmosul, în postura unui observator care așterne pe hîrtie ceea ce vede<sup>9</sup>. Sfînta nu este altceva decît un spectator plin de interes, participînd în cel mai bun caz indirect la misterul corespondenței reciproc armonioase dintre lumea mică și cea mare – ea este, din îndurarea Creatorului, doar un martor al acestui mister. Explicația rezidă în faptul că ei îi este cu totul străină accentuarea principiului subiectiv, cu mult mai străină decît multora dintre contemporanii ei care încearcă să transpună deja în practică maxima *scito te ipsum* („cercetează-te pe tine însuși”). În descrierea viziunilor ei, Hildegard se estompează pe sine în totalitate, atenția ei se concentrează întru totul asupra Creatorului și a creației sale. *Deus autem personam non amat* („Domnul nu iubește persoana”), afirmă ea, „ci fapăturile care poartă pecetea Lui. După cum a spus Fiul : hrana Mea este să îndeplinesc voința Tatălui Meu”<sup>10</sup>.

Cu totul altfel se înfățișează Opicinus. Și în desenele sale întîlnim, ca în schițele lui Hildegard (de altfel, necunoscute lui), cercuri și ovale care încadrează viziunile asupra microcosmosului și macrocosmosului. În desenele sale nu numai că apar mult mai multe personaje, dar acestea se împletesc, se întrepătrund și se suprapun unele cu altele. Diferența fundamentală dintre imaginile celor doi constă însă în faptul că Opicinus introduce în acest sistem o disonanță răscolitoare, ce-i reflectă propria sfîșiere sufletească.

Imaginile sale nu mai sînt revelațiile care i se dezvăluie celui ales prin viziuni, ci încercările neconținute ale unei conștiințe depri-mate de a învăța să-și domine temerile și neliniștile, pentru a se elibera astfel de ele. În vreme ce Hildegard nu este altceva decît instrumentul pios prin intermediul căruia are loc un dialog între Cer și Pămînt, Opicinus zămislește imagini ale ambelor lumi, a celei prezente și a celei de dincolo, rămînînd, neabătut și consec-vent, fidel subiectivismului său.

O distanță hotărîtoare desparte subiectivitatea lui de conștiința de sine individuală a lui Petrarca. Mai ales percepția reprezentată de Opicinus a interacțiunii dintre cosmos și individ nu are nimic în comun cu modelul echivalent elaborat de umaniști<sup>11</sup>. Cu toate acestea, *mutatis mutandis*, și el găsește „punctul trigonometric” al lumii, situat în propria persoană, nu în afara ei.

Harta antropomorfă a zonei mediteraneene din pieptul lui Opicinus poartă inscripția *Revelatio cogitationum mearum* („Dez-văluirea gîndurilor mele”). Conștiința păcatului și pronunțatul sentiment de culpabilitate, de care au fost cuprinse chiar în această perioadă segmente largi ale populației Europei Occidentale<sup>12</sup>, ajung să converge în personalitatea lui Opicinus, fiind în același timp proiectate asupra lumii întregi. Universul mustește de păcate, care se concentrează mai ales în sufletul individului. El, Opicinus, se află în centrul lumii, pe care o cuprinde totodată în sine, iar emanațiile stării lui sufletești se răspîndesc dinspre persoana lui în lumea întreagă. Zugrăvind lumea, o impregnează cu propriul eu, cu dorința sa de mîntuire, dar mai ales cu sentimentul de vinovăție și teama de neșters în privința damnării inevitabile a sufletului.

Dacă în ilustrațiile lui Hildegard von Bingen și în viziunile lui Opicinus identificăm, pe bună dreptate, fenomene prin care se exprimă anumite dominante intelectuale, spirituale și emoționale ale secolelor al XII-lea și, respectiv, al XIV-lea, cu atît mai evidente se arată mutațiile survenite în conștiința de sine a perso-nalității pe parcursul celor două secole care îi despart pe cei doi : armonia s-a preschimbat în disonanță, cosmosul divin este strivit de imaginea lumii demonizate. Numai că lumea nu s-a pre-schimbat totuși într-o neorînduială haotică ; mai degrabă s-au

șters liniile de demarcație dintre diferitele ei planuri, anterior ordonate precis și clar delimitate între ele. Sistemul complicat și confuz de simboluri elaborat de Opicinus stă mărturie pentru contradicția împinsă la extrem a conștiinței sale.

Unii oameni de știință tind să vadă în desenele lui Opicinus o spovedanie, cu ajutorul căreia el întreprinde tentativa (eșuată) de a ajunge la conciliere cu Creatorul. Concepțiile sale geo-simbolice sînt de la un capăt la altul saturate de morală și, repet, demonizate. Gerhard Lackner întrevește în personalitatea și opera acestui cleric un exemplu elocvent pentru „alienarea” survenită între individ și lume, pe de o parte, și pentru lepădarea de Dumnezeu a amîndurora, pe de altă parte. El împărtășește opinia lui Ernst Kris<sup>13</sup> potrivit căreia Opicinus ar fi suferit de schizofrenie, fiind „obsedat de căutarea patologică a propriului suflet” ; în plus, era „victima halucinațiilor maniacale, care i-au declanșat o psihoză”. Foarte posibil. Este într-adevăr tulburătoare obstinția morbidă cu care revine constant, în fiecare desen, mereu la aceleași imagini, figuri și idei însoțite invariabil de inscripții repetitive. Numeroase notițe sînt atît de enigmatice încît doar cu mare greutate se poate recunoaște în ele un sens și o logică. Asociații hermetice și incoerente sînt intercalate în devălmășie, iar cheia necesară descifrării lor s-a pierdut. Orice cuvînt sau un nume oarecare pot declanșa noi fantezii în mintea lui Opicinus, deturnîndu-i discursul în ample digresiuni.

Ceea ce se poate spune despre primul dintre manuscrisele lui se dovedește la fel de valabil și pentru următorul : și acolo regăsim același conglomerat de notițe confuze și dezordonate corespunzînd fiecărei zile, în care își notează experiențele exterioare și interioare, reflecțiile religioase și studiile științifice, unde printre comunicările cotidiene se intercalează mereu amintiri. Și din nou teama, lamentația și tristețea se însoțesc cu licăriri de speranță. Pentru Opicinus, însemnările sale zilnice reprezintă *studium ad veram scientiam capiendam* („exerciții pentru dobîndirea cunoașterii adevărate”) și *maior scientia* („o înțelepciune superioară”)<sup>14</sup>. Dacă în prima lucrare prezentată autorul a întreprins un experiment cu spațiul, pe care l-a modelat într-o hartă simbolică a propriului suflet, în această creație el se arată preocupat

de dominarea, la rîndul ei simbolică, a timpului. El concepe o cronologie originală și atribuie fiecărui nou an, pe care intenționează să-l prevadă cu notițe, o denumire prin care își exprimă judecata profetică și speranțele legate de el. Astfel, 1335 se numește la el *annus expectationis* („anul așteptării”), 1336 – *annus retributionis* („anul recompensei”), 1337 – *annus renovationis* („anul înnoirii”), 1338 – *annus perfectionis* („anul desăvîrșirii”), 1339 – *annus revelationis* („anul revelației”), 1340 – *annus coronationis* („anul încoronării”), iar 1341 – *annus tranquillitatis* („anul păcii sufletești”). Se recunoaște fără dificultate că așteptările, înnoirile, revelațiile ș.a.m.d. nu se referă la viața politică sau la cea cotidiană, ci trebuie interpretate în sens mistic, ca transformări ale ființei interioare a lui Opicinus însuși.

Nu trebuie să pierdem însă din vedere că acesta, în tabloul înfățișîndu-i primii patruzeci de ani de viață, cu diferitele autoportrete corespunzînd unor etape distincte ale existenței sale, și prin încercarea de a penetra profetic anii ce i se așterneau în față, nu se percepe nici pe departe ca ființă veșnic imuabilă; dimpotrivă, se vede pe deplin în dimensiunile și raporturile sale istorice, anume ca ființă care se schimbă în cursul unui anumit proces evolutiv. Chiar dacă o exprimă în formă simbolică, el se apropie totuși de tipul de prezentare ce constituie baza unei autobiografii – evoluția eului în timp, iar această modalitate de abordare reprezintă incontestabil o noutate în comparație cu scrierile contemporanilor săi la care ne-am referit deja. Concentrarea pe propria persoană iese în evidență în această lucrare a lui Opicinus la fel de clar ca în precedentă. „N-are decît orișicine să-și explice viața în chip spiritual [*spiritualiter*], după cum îl slujește memoria sa, și n-are decît să înfățișeze în același chip [*i.e.* spiritual, simbolic – n.a.] importanța familiei sale și a faptelor ei, precum și toate visele sale, atît cît și le amintește. Iar apoi n-are decît să măsoare toate acestea cu ocaua conștiinței sale. După ce a cuprins toate adevărurile lumii datorită opoziției dintre amăgire și credință, poate să ajungă cu ajutorul lui Dumnezeu la judecata cea dreaptă despre propria persoană, urmînd exemplul meu [*exemplo mei ipsius*].”<sup>15</sup> Într-adevăr, Opicinus interpretează consecvent într-un sens spiritual pînă și cel mai neînsemnat

eveniment al vieții sale ca pe o anticipare a unor acțiuni și trăiri ulterioare, baza constituind-o nu rareori analogiile lingvistice forțate. Astfel, slujba de vameș exercitată de el în tinerețe la un *pons* („pod”) i s-a înfățișat ca anticipare, ca „prototip” pentru *pontificium* (demnitatea sacerdotală) de mai târziu, iar îndeletnicirea sa cu *illuminatio* cărților anunța „iluminarea” conștiinței ce avea să-i fie hărăzită în viitor. Pînă și permanenta sa foame de lup, lăcomia sa, este interpretată alegoric ca semn al foamei sale intelectuale și spirituale, al dorinței de a-și însuși cunoștințele altora, precum și de a le împărtăși pe ale sale. Toate evenimentele exterioare ale existenței sale sînt într-atît de semnificative încît efectiv reclamă o interpretare simbolică.

Asemenea interpretări simbolice sînt cît se poate de uzuale în literatura savantă a Evului Mediu. Elementul nou și specific al lucrărilor lui Opicinus se arată în faptul că toate alegoriile sale se referă exclusiv la propria persoană. Astfel, la explicitarea geografiei simbolice a Europei, el se identifică cu figura masculină menționată, afirmînd : „Stau... mărturie cu trupul meu pentru starea Europei”, căci porțiunile acoperite cu păr ale corpului său corespund exact regiunilor împădurite ale continentului. Nu se oprește însă aici : constipațiile care l-au chinuit o vreme „semnifică” coliziuni politice în „pîntecele Europei”, în Lombardia, iar durerile reumatice de la umăr, confruntări armate între Franța și Germania, dat fiind că pe harta sa Franța este amplasată în dreptul umerilor „bărbatului-Europă”. Ar fi o eroare să-l suspectăm pe Opicinus că se ține de glume sau că nu face decît să se joace cu cuvinte și imagini ; mai curînd, ni se înfățișează grav-meditativ și însuflețit de ideea de a scruta „adevăruri spirituale”. În această căutare se „descoperă” consecvent la fiecare pas pe sine însuși. Totodată însă, anumite regiuni ale Europei transpar în viziunea sa ca părți ale lumii de dincolo, cum ar fi Insulele Britanice pe post de purgatoriu. Probabil că aici își face simțită influența legenda despre „purgatoriul Sfîntului Patrick”, care, după cum se știe, s-ar fi găsit în Irlanda.

Lucrarea intitulată *De omnibus et de quibusdam aliis* (*Despre toate și încă altele*) conține o serie consistentă de hărți și desene. Opicinus revine și aici la ilustrarea spațiului mediteranean printr-o



figură masculină și una feminină, dar le inversează din cînd în cînd, în mod surprinzător, rolurile – femeia devine Europa, iar bărbatul, Africa. În alte cazuri, sexul figurilor este indistinct.

Repetiția perpetuă a acelorași imagini și figuri, variația împinsă la extrem a mereu aceleiași teme par să sugereze într-adevăr un gen de manie. La o cercetare mai atentă a desenelor lui Opicinus se descoperă însă că la baza lor sălășluiesc rigoare logică și armonie. Imaginile și textele recurente sînt reminiscențe ale Vechiului și Noului Testament. Gîndul te poartă fără voie la cuvintele lui Polonius al lui Shakespeare : *Though this be madness, yet there is method in't* („O fi nebunie, dar are metodă”). „Metoda” este vizibilă și în opera acestui nebun. Din constructele lingvistice, dar mai ales din constructele geografice ale lui Opicinus se poate desluși limpede stadiul de dezvoltare al științei din această perioadă a Evului Mediu, chiar dacă el apare distorsionat de conștiința ipotetic tulburată a unui prelat din secolul al XIV-lea. Starea sufletului său suferind nu reprezintă un caz izolat, căci oamenii epocii erau cu toții traumatizați pînă în adîncul sufletului de teama insurmontabilă față de Judecata de Apoi și de pedeapsa pe care avea să o aducă. În epoca în care a trăit Opicinus, aceste angoase au îmbrăcat forma unor adevărate fobii și psihoze de masă. De aceea, nu putem decît să subscriem la aprecierea că în suferința lui sufletească se manifestă simptomul unei situații istorice date<sup>16</sup>.

Conflictul dintre curajul rațional și frica irațională, dintre credință și disperare, dintre percepția încîlcirii inextricabile în ițele păcatului și sentimentul demnității proprii, dintre autoumilitare și conștiința sporită a valorii proprii, acest conflict, care uneori capătă virulența coliziunii dintre logică și nebunie, a alcătuit atmosfera în care individul a dobîndit cunoașterea propriei personalități. Sufletul ca scenă a înfruntării dintre puterile binelui și ale răului nu reprezintă, desigur, nimic nou în cultura medievală, fiind o relicvă a trecutului, căci acest conflict este imanent orientării și concepției religioase creștine despre lume și poate fi sesizat deja în scrierile lui Othlo din St. Emmeran, Ratherius, Abélard și Guibert de Nogent. Bineînțeles, conflictul, dilema se exprimă în mod divers la diferiți autori, în funcție de individualitatea

fiecăruia, de situația în care se găseau și, nu în ultimul rînd, de genul literar ales pentru opera lor. Mai ales genurile literare joacă un rol important, deoarece unele dintre ele au promovat articularea acestei dileme, în vreme ce altele, dimpotrivă, au camuflat-o în spatele unei nebuloase cvasi-impenetrabile de topică literară și clișee religioase.

În textele și desenele lui Opicinus, conflictul atinge nivelul manifestării patologice. Analiza textelor și imaginilor sale facilitează o incursiune mai profundă în straturile intime ale sufletului său. Acest cleric pare să fie mai deschis decît predecesorii și contemporanii lui ; cu toate acestea, chiar și în cazul său rămîne deschisă întrebarea dacă nu cumva el se stilizează ca păcătos, în vreme ce în realitate nutrește și speranța nemărturisită în mîntuire. La urma urmelor, această speranță pîlpîie în orice spovedanie.

Problema nu e însă aici. Aspectul cel mai important mi se pare a fi următorul : pentru a se cunoaște pe sine, Opicinus trebuie, în virtutea tradiției erudite a epocii sale, să-și „exteriorizeze” eul, și o face proiectîndu-l într-o hartă geografică. Această hartă se preschimbă grație manipulării în reproducerea simbolică a stării sale sufletești, în „topografia” sufletului său și, în ultimă instanță, în anamneza bolii lui. Se prea poate ca diagnosticul unor cercetători să fie corect și să avem într-adevăr de-a face cu un caz de schizofrenie, cu un om bolnav de mania de a crea și ordona lumea și de teama că ea ar putea fi distrusă. Dar suferința sufletească în sine nu constituie pentru istoric obiect de studiu, pe el îl interesează fractura cultural-istorică a acestei suferințe.

Lucrurile nu se opresc aici. Într-un alt desen, în afara propriei sale figuri și pe lîngă harta simbolică deja cunoscută nouă, cu reprezentarea masculină pentru Europa și cea feminină pentru Africa – doar că aici într-o execuție simplificat-schematizată –, Opicinus zugrăvește figura lui Boethius și a filozofiei, căci autorul, ca fiu al Paviei, îl considera pe Boethius compatriotul său. Harta conține, în consecință, și citate din *Consolatio Philosophiae* (*Mîngîierea filozofiei*) a lui Boethius, precum și adăugirea : „Ce s-a petrecut cu Boethius s-a petrecut și cu Opicinus. Boethius a fost exilat din vechea Romă la Pavia. El (Opicinus) s-a refugiat prin voia grației divine de la Pavia în noua Romă (Avignon)”<sup>17</sup>.

Ajungem astfel, după ce ne-am învîrtit în cerc, din nou la punctul de plecare : asemenea altor autori medievali care și-au „încropit” „spovedaniile” sau „confesiunile”, „justificările”, adică apologiile, și „autobiografiile” din fragmentele biografiilor altor persoane – eroi antici sau sfinți creștini –, și Opicinus se grăbește să se regăsească cît mai fidel într-un arhetip, într-un „model” sau într-o autoritate pentru a-și putea identifica eul. În nebunia sa se manifestă indubitabil o logică ; este vorba despre logica unei personalități medievale care s-a autoconstruit după regulile instituite de cultura epocii sale.

Se poate presupune că procesul de conștientizare a personalității s-a confruntat în Evul Mediu cu dificultăți deloc neglijabile, fiind acompaniat adesea de stări psihice chinuitoare. Atitudinile religioase fundamentale ale smereniei, ale conștiinței culpabilității și căinței, penitenței și ispășirii, precum și negarea autonomiei individului ca sursă de trufie și mîndrie ducînd la pierzanie au avut drept rezultat configurarea unei situații în care eul putea, în speță trebuia să se manifeste mai ales în forma paradoxală a autonegării și autoumilinței sau, la fel de paradoxal, în forma proiecției asupra întregii lumi. Oricît de îndreptățit ar fi să vorbim în cazul lui Opicinus de o tulburare psihică, cauza ei se regăsește pentru mine în izbitoarea opoziție dintre pregnantă conștiință de sine și profunda conștiință a culpabilității. În atmosfera unui atare conflict, unei personalități nu-i era deloc ușor să se descopere și să se pună în valoare. Atunci cînd a reușit să facă față poverii sentimentului de culpabilitate izvorît din propria-i religiozitate, ea s-a manifestat în forme ce ni se par astăzi simptome ale unei afecțiuni psihice.

## Capitolul X

### **Dante, Petrarca**

Drumul omului către sine nu a fost niciodată simplu și drept. Cum se prezintă însă situația la cumpăna dintre secolele al XIII-lea și al XIV-lea? Nu a reușit Dante (1265-1321) să-și păcălească cititorii, lăsându-i într-o necunoaștere aproape totală a universului său interior și a anumitor circumstanțe ale vieții lui? În lucrarea timpurie intitulată *Vita nuova*, din anul 1292, supranumită de el însuși „cartea memoriei mele”, Dante își anunță intenția de a-și înfățișa perioada tinereții. Tema principală a cărții o constituie povestea dragostei lui Dante pentru Beatrice. Descrierea acestei iubiri se desfășoară pe două niveluri – direct, ca eveniment biografic, și indirect, prin sublimare poetică –, iar retrospectiva iubirii pentru Beatrice este acompaniată de sonete compuse de Dante în anii tinereții. Poeziile sînt ordonate cronologic, prin urmare nu avem de-a face doar cu o simplă „carte de versuri”, ci cu un document existențial cu totul aparte, cu o mărturie autobiografică. Nu s-ar putea spune, așadar, că ni se oferă astfel fericita ocazie de a putea urmări transformările stării de spirit și ale sentimentelor poetului? Inconvenientul constă doar în faptul că din carte lipsesc trăirile reale: Beatrice este chiar mai puțin o femeie din carne și oase decît era doamna din cîntecele trubadurilor provenșali, căci acești predecesori și învățători ai lui Dante cîntau măcar frumuseți feminine și dorința de a le cuceri, chiar dacă o făceau în formule standardizate, fără forme individuale de exprimare. Beatrice, în schimb, nu este decît o fantasmă, o proiecție imaterială. Se prea poate ca frumusețea ei să-l fi subjugat din prima clipă pe tînărul Dante, dar însușirile umane ale Beatricei rămîn cît se poate de nebuloase pentru cititor.

Ce contrast față de Héloïse ! Nu degeaba se arată anumiți exegeți sceptici că Beatrice ar fi existat cu adevărat. Nu e posibil ca ea să fi fost doar o alegorie ? Trubadurii își exprimă cel puțin dorința – și nu numai – pentru aleasa inimii lor, în vreme ce Dante se mulțumește pur și simplu să o adore pe Beatrice în timpul vieții ei, adorație amplificată hiperbolic după moartea ei prematură. O comparație a erotismului din *Povestea nenorocirilor mele* a lui Abélard și din scrisorile sale către Héloïse cu erotismul din *Viața nouă* a marelui florentin ne prilejuiește constatarea unei diferențe colosale : în vreme ce Abélard exprimă o pasiune umană autentică, Dante duce spiritualizarea unui sentiment real la forma ei extremă, avînd drept consecință metamorfoza definitivă a Beatricei în *Divina Comedie* dintr-o femeie într-o făptură de esență divină. Într-un registru similar se înscrie și conjunctura în care tînărul îndrăgostit o întîlnește pe frumoasa inimii sale : circumstanțele sînt intenționat cenzurate de orice caracteristici concrete ; fundalul nu-l mai constituie Florența istorică, cu bisericele, străzile și piețele ei, ci un spațiu relativizat și iluzoriu.

Firește, Dante dispune de capacitatea de a-și analiza sentimentele și de a se examina din exterior, cu ochii anturajului său ; totuși, universul edificat de *Viața nouă* este unul alegoric și simbolic. Este astfel cît se poate de logic ca el să rezerve un rol foarte important celor mai diverse episoade onirice, viziuni și fenomene supranaturale, iar contactul cu Beatrice să se producă pe un plan ce nu poate fi definit decît ca „hiperemoțional”. Intențiile și sentimentele poetului sînt personificate, ele dobîndesc o existență autonomă și capătă formă pe măsură ce ființele vii devin tot mai eterice, transformîndu-se în abstracțiuni fără trup. Dante nu-și dezvăluie universul interior, el îl camuflează și îl ocultează.

Nu vedem, prin urmare, nici cel mai mărunț motiv să considerăm *Vita nuova* ca fiind „primul roman psihologic din Europa după declinul civilizației antice”<sup>1</sup>, potrivit unei afirmații aparținînd lui I. Goleniscev-Kutuzov. Pînă la apariția „romanului psihologic” avea să mai treacă ceva timp. Dacă se dorește neapărat căutarea psihologiei, mai adecvat ni se pare secolul ce-l precedă pe Dante, epoca lui Guibert de Nogent sau a lui Abélard și Héloïse, căci Dante ne refuză onoarea de a ne permite să ne

apropiem de tainițele sufletului său. *Viața nouă* se pretează mai degrabă asocierii cu spiritualitatea medievală<sup>2</sup>, în nici un caz cu romanele unui Proust sau cu versurile unui Valéry<sup>3</sup>. Specificul operei lui Dante reiese limpede din faptul că ea nu suportă nici eticheta memorialisticii și nici pe cea a biografiei, întrucît autorul a conceput-o mai curînd ca pe un comentariu la versurile sale : în fiecare capitol al cărții, sonetele sînt precedate de o prezentare a circumstanțelor în care au luat naștere, în continuarea sonetelor venind analiza lor. Prin urmare, aspectul autobiografic joacă un rol cu totul secundar în *Viața nouă*. Personajele din *Viața nouă* nu sînt mai puțin mistice decît cele din *Divina Comedie*.

Nici opera principală a lui Dante nu ne oferă posibilitatea de a ne apropia de individualitatea poetului. Deși Dante nu rămîne deloc impasibil față de ceea ce vede pe lumea cealaltă, ne-am pripi dacă am presupune că el parcurge un profund proces de transformare a personalității, echivalent ascensiunii din abisurile infernale în înălțimile paradisiace. *Divina Comedie* nu este reflec-tarea unei evoluții lăuntrice a creatorului ei, ci grandiosul demers de construcție a cosmosului, așa cum se înfățișa el imaginației poetice a unui catolic perfect inițiat în tainele filozofiei și teologiei de la cumpăna secolelor al XIII-lea și al XIV-lea.

Ideea evoluției personalității era străină mentalității medievale. Descinderea pe lumea cealaltă îl lasă pe Dante în perfectă identitate cu el însuși. Se prea poate ca acea compasiune arătată față de chinurile păcătoșilor să depășească granițele impuse de doctrina în vigoare, ca de pildă atunci cînd se prăbușește fără simțire la pămînt la întîlnirea cu Francesca da Rimini ; dar și Honorius Augustodensis se încumetase să scrie, încă de la începutul secolului al XII-lea, în al său *Elucidarium* (*Sfeșnic*), că sufletele celor drepti nu pot decît să se înfioare la vederea chinurilor păcătoșiloramnați de Creator. Atît în infern, cît și în purgatoriu, Dante rămîne un om viu și nimic din ce-i omenesc nu-i este străin. Dimpotrivă, el străbate paradisul fără să-și cenzureze simpatiile și patimile care puseseră stăpînire pe el în viața cotidiană și, mai cu seamă, în vîltoarea disputei politice.

*Divina Comedie* încununează, aducînd la desăvîrșire, o lungă serie de viziuni medievale ale lumii de dincolo ; de fapt, ea se

situează deja în afara acestei serii. Nu am aici în vedere virtuozitatea limbajului poetic și celelalte calități artistice – sub acest aspect, nu există pur și simplu bază de comparație cu palidele „relatări” despre lumea de dincolo aparținând predecesorilor lui Dante –, ci concepția de fond pe care se întemeiază *Divina Comedie*. Ceilalți vizitatori ai împărăției morților ajung acolo abia în urma decesului; după cum reiese ulterior, moartea lor era una limitată temporal, nu una definitivă, dar era obligatorie pentru ca ei să-și poată începe vizita. Dante, în schimb, se pogoară în infern fără să-și fi dat obștescul sfârșit; este cât se poate de viu. Și nu doar atât – predecesorii săi s-au perindat într-adevăr prin purgatoriu și infern, dar călătoria lor a luat sfârșit în fața porților paradisiului, nefiindu-le permis accesul dincolo de acest prag. Dimpotrivă, Dante ajunge din Limb, lăsând în urmă cele nouă cercuri ale infernului, pînă în Empireu, fără a întâmpina nici cel mai mic obstacol.

Nu denotă această „libertate” pe care și-o permite Dante pronunțatul sentiment al valorii de sine ca poet? Există mărturii despre reacția concetățenilor la întoarcerea lui din această călătorie, conform cărora aceștia încercau să descopere cu priviri scrutatoare urmele flăcărilor infernale de pe chipul său. Mai curînd, cred că ar fi trebuit să se minuneze că acest om fusese în paradis! La Dante nu întîlnim exprimate în mod direct nici elogiul de sine, nici autoînjosirea, dar nu din cauză că el nu ar fi simțit curiozitate pentru propria persoană, ci dintr-un alt motiv: interdicția valabilă în Evul Mediu pentru asemenea aserțiuni. După exemplul lui Toma din Aquino<sup>4</sup>, Dante considera inadmisibilă atât lauda, cât și critica de sine, argumentîndu-și poziția și cu propriile cuvinte<sup>5</sup>. Dar el dispunea din plin de conștiința propriei ființe excepționale, după cum ne-o arată nu numai faptul că a explorat lumea de dincolo pînă la ultimul colțișor, fiind astfel capabil să vadă un sistem coerent în devălmășia de „locuri” aparent disparate, ci și alegerea drept însoțitor prin purgatoriu și infern a nimeni altuia decît marele Vergiliu.

Nu va mai trece decît puțină vreme și o nouă tendință, care va duce la declinul ireversibil al propensiunii către genul literar al

spovedaniei și confesiunii, se manifestă la Petrarca (1304-1374), precum și la alți umaniști : tendința către autobiografie, mai apropiată de accepția actuală a noțiunii. „În perioada de început a Renașterii, vocea spovedaniei se mai face încă auzită din spatele autoreferențialității biografice. Totuși, valoarea biografică predomină”, notează Bahtin vizîndu-l mai ales pe Petrarca<sup>6</sup>. Se pare într-adevăr că și acest poet oscilează încă, în scrisoarea deschisă *Posteritati (Pentru posteritate)*, între atitudinea creștinului smerit și cea a poetului conștient de valoarea sa. Primul, „omulețul muritor”, afișează tradiționala postură medievală exprimată prin modestie, sentimentul păcatului și smerenia în fața Creatorului. Întru totul în spiritul acestei tradiții, Petrarca stăruie la rîndul lui asupra convertirii sale, a revelației adevărului suprem, cu care a fost binecuvîntat și care i-a schimbat radical viața, putînd astfel să părăsească drumul păcatului și să ia calea virtuții spre „sfînta înțelepciune”. Al doilea însă, literatul, nu se sfiește să-și dea în vileag mîndria de prinț între poeți, încununat cu cea mai înaltă coroană de lauri, și setea de glorie. Enumerînd onorurile de care a avut parte, poetul lasă limpede să se înțeleagă că le-a meritat pe toate. El își probează faptic și fără echivoc pregnantă conștiință de autor.

Totuși, ambele suflete din pieptul său – cel al creștinului și cel al poetului – n-ar fi singure în stare să genereze tensiunea prezentă în autodescrierea lui Petrarca. Deși își dezavuează numele ca fiind „neînsemnat și obscur” și se îndoiește că „va dăinui în timp și spațiu”, el speră totodată, în ciuda modestiei ostentative, că cel căruia i se adresează „va fi curios să știe ce fel de om am fost și ce soartă au avut operele mele, mai ales cele al căror renume sau slab ecou au ajuns pînă la tine”. „Cei mai mari laureați ai timpului meu”, continuă poetul, „oricît de mult rivalizau unii cu alții, mă iubeau și mă adulau, deși nu știu de ce ; nici ei înșiși nu știau. Știu doar că unii prețuiau mai mult atenția mea decît o prețuiam eu pe a lor”. O cochetărie, desigur, căci poetul își cunoaște prea bine valoarea și se arată preocupat să-și cultive faima, și nu întîmplător se adresează posterității. În plus, după toate probabilitățile, Petrarca este primul autor al timpului său care consimnează ziua și ora apariției sale pe lume : „În anul acestei



ultime ere care a început cu nașterea lui Christos, al 1304-lea, în zorii zilei de luni, 20 iulie”.

Asemenea lui Dante, care se însoțise în descinderea sa pe tărîmul tenebrelor cu figura impozantă a lui Vergiliu, Petrarca își alege ca interlocutor și magistru pe nimeni altul decît pe Augustin, atît de mult apreciat de el, cu care poartă lungi dialoguri în prezența tăcută, dar elocventă a Adevărului. În *Secretum* (*Secret*), Augustin și Francisc din Assisi apar oarecum ca personificări ale unui Petrarca ascultîndu-și vocea interioară: în fața noastră se desfășoară un fel de spovedanie. Nu este relevant faptul că, pentru Petrarca, Augustin se arată important sub aspectul personalității sale ca autor al *Confesiunilor*, așadar sub aspect psihologic, și nu atît ca filozof și autoritate patristică, așa cum a fost receptat de generațiile anterioare?

Petrarca își mărturisește cu regret rătăcirile și greșelile, denunțînd totodată disoluția moravurilor și decăderea lumii ce-l înconjoară, pe care nu o poate accepta și în nici un caz aproba – întru totul în spiritul tradiției medievale a toposului „*Ubi sunt...?*”. Dar chiar în continuarea proclamației imperfecțiunii proprii, el nu ascunde totuși că vede în persoana lui și în colegii de breaslă o categorie aparte. Cu o nedisimulată condescendență privește către masa oamenilor de rînd care-l înconjoară și care nu cunoaște altceva decît grijile cotidiene. „Să lăsăm orașul”, spune poetul, „în seama negustorilor, juriștilor, zarafilor, cămătarilor, perceptorilor, notarilor, medicilor...” – enumerînd nici mai mult, nici mai puțin de treizeci de stări sociale și profesii diferite, inclusiv infractori, străini și saltimbanci; dar și arhitecți, pictori și sculptori nimeresc pe lista sa „...potrivnică firii noastre”. Petrarca plutește în sfere înalte și-și duce existența în alte dimensiuni. El se trezește o dată cu primul cîntat al cocoșilor și iese din casă la primele raze ale soarelui. Meditează, citește, scrie și schimbă idei cu prietenii. Dar cine sînt prietenii săi? Nu sînt numai persoane cu care viața l-a pus în contact direct, ci și oameni morți de multă vreme, pe care îi cunoaște doar din operele lor. „Mi-i adun de pretutindeni și din toate timpurile... și prefer să vorbesc cu ei decît cu cei care își închipuie că trăiesc doar pentru că sînt grosolani și expiră aburi cînd e rece afară. Și astfel

mă preumblu slobod și netulburat, însoțit de tovarășii pe care eu mi i-am ales.”

Petrarca își duce viața conștient că aparține – după o sintagmă a lui Bahtin – „timpului major” ; dezinvolt, am putea spune chiar cu lejeritate debordantă, el trece granițele dintre epoci și se simte pretutindeni acasă, atît printre cei mai îndepărtați predecesori, cît și printre generațiile viitoare de poeți.

Conștiința valorii de sine a poetului, fie el grec sau roman, scald scandinav sau umanist italian, pare a fi, *mutatis mutandis*, una imuabilă. Nici unul dintre ei nu s-ar fi putut afirma creator dacă nu ar fi fost conștient de propria exclusivitate și de înalta demnitate personală și dacă nu ar fi contribuit la gloria lui antumă și postumă. Dar în atmosfera pătrunsă de creștinism un asemenea demers era posibil doar dacă își asorta discursul cu formule de smerenie.

Fenomenul personalității lui Petrarca nu se oprește aici. Într-un fel sau altul, toți autorii Evului Mediu încercau în „spovedaniile”, „apologiile” și „autobiografiile” lor să-și creeze o imagine și să se justifice, un demers în cursul căruia tratau, conștient sau nu, foarte liberal situațiile din viața lor – totul sub imperiul strădaniei de a-și cultiva „imagea”. În consecință, recurgeau mereu la modele, tipare și „exemple”, la personaje celebre din trecut, dobîndind abia pe parcursul raportării prin similitudine capacitatea de a-și conștientiza propria personalitate. La Petrarca întîlnim însă foarte evident încă o dată ceva nou : el nu se compară pur și simplu cu un prototip sau altul, el trudește consecvent la edificarea unui adevărat mit al propriei existențe.

Pentru Petrarca, țelul creației sale îl reprezenta „construcția” propriului eu, iar drept cea mai importantă realizare a respectivei întreprinderi, colajul propriei sale figuri maiestuoase. Reușește ca la vîrsta de numai 37 de ani, în aprilie 1341, să fie încununat cu laurii distincției de *poeta primus* („primul poet”), într-o perioadă în care operele sale principale nici măcar nu erau scrise. Succesul e însoțit, după propriile spuse, de o coincidență tulburătoare : o dată cu invitația de încununare ca poet la Roma sosește una similară de la Paris ! Petrarca va ignora desigur a doua invitație, întrucît nu concepea să fie încununat cu coroana de

lauri altundeva decît pe Capitoliul roman. Vom vedea că nu este singura coincidență surprinzătoare din viața poetului.

Prestigiul lui literar se datorează în primul rînd sonetelor închinat Laurei și iubirii pentru ea. Dar a existat această femeie cu adevărat? Era ea mai concretă decît Beatrice a lui Dante? Sau numele Laura nu reprezintă nimic altceva decît o reinterpretare pentru *laurus*, laurii atît de rîvniți și pe care i-a obținut în cele din urmă? Întrebări probabil nerelevante dacă avem în vedere geniul poetic al lui Petrarca, dar deloc nerelevante pentru edificarea mitului existenței sale. Cu greu se poate găsi un răspuns mulțumitor la ele... Căci iată ce i-a scris el însuși unui corespondent care-și manifestase îndoiala cu privire la existența reală a Laurei: „Ideea despre Sfîntul Augustin este în aceeași măsură o ficțiune ca și iubirea acestei doamne”<sup>7</sup>. Răspunsul pare cît se poate de ambiguu și ironic, poetul intenționează evident să sporească misterul, nu să-l risipească.

Pe 26 aprilie 1336, Petrarca urcă pe Mont Ventoux, în apropiere de Avignon, pentru a se bucura de pe vîrfurile său de priveliște din vale. Deși întors extenuat din excursie, el își împărtășește experiența prietenului său chiar în aceeași seară și menționează următorul detaliu: vîntul care adia pe vîrfurile muntelui a deschis volumul *Confesiunilor*, luat cu sine, exact la pagina unde stătea scris: „Și se duc oamenii să admire munții înalți și uriașele valuri ale mării și curgerile cele largi ale fluviilor și înconjururile oceanului și mersul stelelor, și se părăsesc pe ei înșiși” (*Confesiuni*, X.8). După cum se observă, Petrarca nu ezită să deslușească alegoric, pînă și în această drumeție montană, o ascensiune spirituală – de altfel, oamenii de știință ai epocii moderne o interpretează ca momentul nașterii alpinismului și ca prim simptom al unei raportări „moderne” la natură, ca începutul descoperirii valenței sale estetice intrinsece, necunoscută epocilor anterioare. Realitatea și imaginația par să se contopească.

Ciudata coincidență a ascensiunii montane cu „intervenția” lui Augustin, maestrul spiritual al lui Petrarca, este consemnată într-o scriere definitivată abia cu șaptesprezece ani mai tîrziu. Nu e un fapt neobișnuit pentru artist, deoarece el a scris aproape toată viața scrisori adresate prietenilor, majoritatea în etape. Din

scrisori, ale căror destinatari, după cum știm, nu erau toți contemporani în viață, ci și reprezentanți ai generațiilor viitoare, aflăm câte ceva despre evenimentele din viața poetului, printre care și ascensiunea pe munte. Se pune însă întrebarea: în ce măsură mai sînt acestea, după ce au zăcut într-un sertar ani și decenii de-a rîndul, fiind rescrise de nenumărate ori, documente autentice pentru adevăratele evenimente din viața sa? În ce măsură sînt ele mai curînd produsul imaginației, al cărei scop evident era crearea unei biografii mitice? *The life as work of art* („viața ca operă de artă”), numește un exeget englez al lui Petrarca fenomenul și adaugă: „Dacă această scrisoare [despre ascensiunea pe munte – n.a.] este ficțiune, atunci este o ficțiune la fel de semnificativă ca orice experiență care s-ar putea ascunde în spatele ei”<sup>8</sup>.

Un atare procedeu de construcție a unui itinerar existențial după modelele antice, dar nu sub forma unor fragmente dispartate, după tipicul medieval, ci unitar de la un capăt la celălalt, marchează un demers inedit. El documentează despărțirea de heteromorfismul unui eu înjghebat din frînturi exemplare distincte și dezvăluie o strategie cu ajutorul căreia Petrarca trebuie să-și fi gîndit și conceput biografia în totalitate. În plus, la acest autor se manifestă alte două aspecte: pe de o parte, voința de a fi nu numai un om al timpului său, ci și – mai ales – unul al Antichității clasice, pe care a ajutat-o să renască, așa cum afirma: „Trăiesc acum, dar aș fi preferat să mă fi născut în alt timp”; iar pe de altă parte, voința de a crea o legătură între sine și viitor. Nu atestă această strategie apariția unui nou tip de individualitate umană?

## Capitolul XI

# Istoricul în căutarea personalității

Metoda utilizată în volumul de față pentru căutarea personalității în Europa Occidentală a Evului Mediu a constat în îmbinarea unei abordări particularizante cu una generalizantă. Cu ajutorul primei abordări a fost examinată manifestarea individului în propriile scrieri autobiografice sau confesionale – Augustin, Patrick, Othlo din St. Emmeran, Guibert de Nogent, Abélard, Suger, Salimbene, Opicinus de Canistris, Dante și Petrarca reprezintă o succesiune bizară de individualități despre care nu se poate afirma că ar constitui o linie evolutivă în sensul propriu al cuvîntului. Totuși, contactul cu viața lor ne-a permis să surprindem mai în profunzime atmosfera psihologică a epocii. Cu ajutorul abordării generalizante, au putut fi elucidate cîteva condiții general valabile care au influențat constituirea personalității în Evul Mediu.

În pofida celor de mai sus, tentativa de a schița personalitatea umană a Evului Mediu occidental a ajuns, nu de puține ori, într-un impas – descrierea dificultăților cu care se confruntă istoricul în abordarea acestei teme.

Dificultatea rezidă în faptul că paleta caracteristicilor personale ale unui individ are inevitabil o pronunțată natură subiectivă. Localizarea esenței unei personalități exclusiv pe baza încrederii în onestitatea și credibilitatea propriilor mărturii se dovedește astfel un demers riscant. La fel de riscant se arată însă și demersul contrar, și anume repudierea de la bun început a acestor surse. O perspectivă mai promițătoare o oferă examinarea substratului, încercarea de reconstituire a sensului secundar sau a celui ascuns care fie trebuie asociat, pentru că este prezent implicit, fie răzbate el însuși din exprimare.

Comunicarea interumană nemijlocită îi poate facilita observatorului anumite concluzii asupra unei personalități. Ele sînt la rîndul lor subiective, dar nu se întemeiază numai pe conținutul comunicării verbale între interlocutori, ci pe o multitudine de diverse indicii exterioare, cum ar fi comportamentul și postura, mimica și gestică, pe observarea respectivilor indivizi ca întreg. Cunoașterea pe care o dobîndim despre ceilalți se bazează într-o proporție covârșitoare pe aceste semnale exterioare. Firește, ea este influențată atît de propriile noastre opinii și sentimente față de persoana în cauză, cît și de cele care ne-au parvenit din aprecierile altora față de ea. Nu înseamnă oare aceasta, în ultimă instanță, că în cealaltă personalitate ne proiectăm propriul eu, cu valorile, gusturile și prejudecățile sale?

Comparativ, istoricul se găsește într-o situație încă și mai dificilă. El nu are posibilitatea să observe în mod direct personalitatea unui individ care a trăit cîndva. Dialogul viu, premisa indispensabilă a comunicării umane, este redus considerabil, de fapt inexistent printre premisele cu care operează istoricul. În cazul său, rolul interlocutorului îl preiau textele, astfel că dialogului îi lipsește aura vitală a contactului viu. Istoricului îi stau la dispoziție, în cel mai bun caz, cuvintele proprii ale unui individ sau afirmațiile altora referitoare la el. Descifrarea respectivelor cuvinte sau afirmații este în plus îngreunată de faptul că istoricul trebuie să aprofundeze limbajul izvoarelor sale și, astfel, să oscileze continuu între un sistem conceptual străin și propriul său sistem conceptual.

În cercetarea istorică, capacitatea de manevră în ceea ce privește explorarea unei personalități este restrînsă suplimentar de abundența de locuri comune și clișee în textele studiate. De aceea, nu este deloc simplu – iar dacă ar fi să o spunem cîstit, este în fapt imposibil – să penetrezi sistemul convenționalismelor lingvistice pînă la natura unei personalități așa cum s-a prezentat ea în realitate.

Mi s-ar putea obiecta aici că pretenția de a cunoaște o personalitate „așa cum s-a prezentat ea în realitate” este în esență nerealistă, ba chiar lipsită de probitate, deoarece individul care s-a slujit în exprimarea ființei sale de fondul de formule și *topoi* pus la dispoziție de cultura lui a recurs, firește, la același fond în

construcția personalității sale ; în plus, structura personalității lui a fost determinată în Evul Mediu de o rețea pe cât de vastă, pe atât de complexă de ritualuri, norme comportamentale și cutume, deci limba prin care individul se exprimă se confundă cu ființa sa. Prin urmare, e inutil să cauți ceva în spatele unui text după care nu se mai ascunde nimic.

Sînt obiecțiile îndreptățite ? Nu rezultă, conform acestei logici, că personalitatea ca atare este „vidă”, nimic altceva decît un înveliș umplut cu ceea ce-i proiectează limbajul culturii ? În acest context, gîndul mă poartă la nuvela *The Private Life*<sup>1</sup> a lui Henry James și în mod special la lordul Mellifont, prezentat în paralel cu personajul principal – în speță, personalitatea scindată a scriitorului, care într-o ipostază duce o deșartă existență mondenă, în vreme ce într-o altă ipostază, diametral opusă, se consacră în întregime, ferit de privirile lumii, unei existențe creatoare („Unul iese, celălalt rămîne acasă ; unul este un geniu, celălalt un burghez, iar noi nu-l cunoaștem personal decît pe burghez”<sup>2</sup>). În lordul Mellifont, Henry James a schițat problema personalității cu o extraordinară perspicacitate. După cum remarcă alte două personaje ale nuvelei, acest gentleman cu maniere fără cusur, un leu al saloanelor prin excelență, există numai în măsura în care se află printre oameni, în salon, în societate, împreună cu soția sa – care, fără să se destăinuie nimănui, îl suspectează de lucruri necurate – sau în prezența servitorilor săi. De îndată însă ce rămîne singur și nu-l mai vede nimeni, este anihilat temporar : el nu se retrage în sine, nu se refugiază în sine, ci se volatilizează cu totul, pur și simplu nu mai există ! Doar apariția altor oameni și comunicarea cu ei îl recuperează din vidul său și-l redau vieții.

Dacă am înțeles bine, ideea lui James constă în faptul că lordul Mellifont nu posedă un eu propriu. *Self*-ul său depinde total de comunicarea cu ceilalți ; individualitatea sa există doar în măsura în care este percepută de ceilalți. O astfel de valoare a civilizației occidentale precum *the privacy*, nevoia de izolare, de a fi „singur cu sine” – chiar titlul nuvelei face trimitere limpede la *privacy*, și nu la o „viață particulară” în sensul comun –, se transformă în persoana acestui aristocrat britanic într-un vacuum, nu doar în neîmplinire sufletească, ci în vid, în sensul propriu al

cuvîntului ; atunci cînd nimeni nu-l vede și nu stă de vorbă cu el, pur și simplu se dematerializează. Personalitatea lui – în măsura în care se poate vorbi de așa ceva în cazul de față – depinde întru totul de comunicarea cu ceilalți. Existența sa e definită de convențiile lumii în care se mișcă, de regulile consacrate ce compun conduita și postura unui „gentleman”, precum și de rolul social pe care și-l exercită permanent cu o măiastră perfecțiune – în afara lor nu există vreo esență care să poată fi decelată ca personalitate.

Antipodul său, al doilea personaj al nuvelei întruchipat de scriitor, se concentrează neîncetat asupra sa și posedă un dublu sau o *alternate identity* (o „individualitate alternativă”), cu mențiunea că pe cei doi „gemeni complet diferiți între ei” nu-i leagă nimic unul de celălalt<sup>3</sup>. Prin comparație, lordul *isn't even whole* (nici măcar nu este întreg), întreg este doar *coram publico*, iar masca de gentleman îi ține loc atît de chip, cît și de personalitate. Contrastul imaginat de autor între cele două personaje ilustrează cu deosebită pregnanță inutilitatea și lipsa de sens a tipului de existență reprezentat de lord, un înveliș uman îmbibat cu maniere elegante, schimbarea regulată a ținutei vestimentare, conversații găunoase și mondenități – un înveliș care se surpă interior o dată golit de conținut.

„Cazul” lordului Mellifont ne poartă înapoi la stadiul incipient al istoriei noțiunii de *persona*, pe vremea cînd ea desemna masca, „larva” pe care actorul din teatrul antic și-o punea pentru a-și ascunde chipul. Cultura a trebuit să depună multe eforturi înainte ca larva *persona* să se transforme în „personaj”, cînd actorul nu se mai confundă cu masca, astfel încît el trebuie să „intre” în rol pentru a se putea identifica cu acesta, și abia de acum încolo termenul de *persona* va ajunge să dobîndească noua semnificație de „personalitate”. Totuși, reprezentativitatea socială în care aristocratul nuvelei noastre investește atît de mult timp și energie exclude într-o asemenea măsură orice nuanță personală legată de forul interior profund, încît se pune pur și simplu întrebarea dacă putem vorbi în cazul său despre o personalitate reală. Din cînd în cînd, lordul obosește să-și joace rolul care-l acaparează cu totul, iar atunci, în formularea lui Henry James, „încetează să mai existe”, survine un antract. Spre deosebire de antipodul său



ilustrat de scriitorul care posedă un „dublu”, lordul nu numai că nu are un *alter ego*, dar nu are nici măcar un *ego* propriu.

Nuvela lui James dezvăluie într-o manieră paradoxală și într-o formă extremă natura contradictorie a personalității umane : unul din chipurile acestui Ianus privește către societate, celălalt rămîne ascuns și-și îndreaptă privirile spre interior. Studiul textelor îi prilejuiește istoricului observarea fenomenelor exterioare ale unei personalități, a conjuncturalului ei, în vreme ce „substanța” se sustrage în general percepției sale. Lordul Mellifont nu are de oferit nici o substanță, el există doar într-o „proiecție” – în orientarea către universul contingent, către mediul său, către ceilalți ; interiorul său este vid. Așa se înfățișează ficțiunea artistică a scriitorului. Dar, repet, Henry James schițează o problemă importantă, căci și în viața reală (așadar, și în istorie) ne confruntăm atît cu manifestări exterioare ale personalității, cît și cu „substanța”, cu conținutul ei ascuns. Poate fi el descoperit ?

Noi înșine ne definim în categoriile proprii noastre culturi, iar atunci cînd, de pildă, Abélard își descrie existența ca pe o succesiune de rătăcirii de care s-a putut elibera, revenind pe calea cea dreaptă grație loviturilor îndurate din partea sorții, se poate crea impresia că în pastişarea personajelor istoriei hagiografice și a destinelor lor se epuizează însăși ființa sa adevărată, de vreme ce ele sînt ingredientele din care s-a constituit personajul său, ca un conglomerat de proprietăți exterioare și interioare. Dar, după cum am putut constata, realitatea se prezintă cu totul altfel, deoarece pastişarea prototipurilor, oricît se vrea ea de sinceră, e menită să ascundă ceva – poate chiar față de individul în cauză –, anume mîndria și orgoliul de care Abélard nu s-a dezis nici o clipă, în ciuda tuturor afirmațiilor sale contrare. Cu alte cuvinte, în spatele umilinței, căinței și al identificării cu sfinții Ieronim și Atanasie, ba chiar cu Christos, în spatele imitării *Confesiunilor* lui Augustin se ascunde cu totul altceva : o pronunțată conștiință de sine, care conferă scrierilor sale confesionale valența unor scrieri justificative.

La fel și Suger... Cînd pare că se mulțumește să-și „dizolve” eul în Saint-Denis, nu trebuie să ne închipuim nici o clipă că

abația reclădită și decorată de el i-ar fi „fagocitat” personalitatea, ci mai curînd să presupunem exact opusul : autovalidarea activă va merge pîna la extinderea propriei persoane asupra întregii mănăstiri aflate în grija sa, mai mult, pînă la absorbția abației de către personalitatea lui Suger.

În cazurile înfățișate trebuie să privim dincolo de nivelul formelor, al afirmațiilor directe și uneori premeditate, și să încercăm să răzbatem pînă la nivelul de fond. Nu e neapărat necesar ca cele două niveluri să coincidă, cu atît mai puțin în cultura creștină, unde religia, cu a sa condamnare a mîndriei, a făcut imposibilă o exprimare spontană a conștiinței de sine a autorilor „autobiografiilor” medievale, determinîndu-i mai curînd să-și camufleze adevărata stare de spirit în spatele unor formule de smerenie și căință. Folosind verbe ca „a ascunde” sau „a camufla” nu înțeleg neapărat „duplicitate”, ci doar faptul că individul asimilase atît de intim formulele respective, încît acestea deveniseră pentru el singurul instrument pertinent de autocunoaștere. Totuși, în abisurile neexplorate ale eului, inaccesibile comprehensiunii lingvistice, persistă încă un „ceva” nedefinit, o „rămășiță irațională” greu de decelat. Consecința este că pînă și în cazurile relativ rare în care o personalitate se arată dispusă să se destăinuie, ea nu este pur și simplu în stare să-și expună conținutul lăuntric în totalitate. Doctrina dihotomică a omului „exterior” și a celui „interior”, enunțată încă de apostolul Pavel (Romani, 7.21-25 ; 2 Corinteni, 4.10 ; Efeseni, 3.16), dezvăluie impedimentul esențial, contradicția insurmontabilă existentă încă de la bun început în etica creștină. Creștinismul este o religie personalistă și, în același timp, stigmatizează manifestările necontrolate ale individualității ca semne ale păcatului.

Validarea unui eu propriu, necondiționat de asemenea restricții morale, s-a dovedit însă posibilă în două cazuri, și anume acolo unde morala creștină nu își consolidase încă primatul absolut, ci coexista și „concura” cu alte principii etice. Este cazul regelui Sverre, uzurpatorul tronului norvegian, crescut în spirit creștin și care se folosea zelos de orice prilej pentru a-și motiva pretenția la tron cu argumente biblice și creștine. Dar el trăia într-o societate în care, la sfîrșitul secolului al XII-lea, etosul păgîn al vikingilor încă nu dispăruse cu desăvîrșire. Autoexprimarea lui

Sverre nu era grevată, prin urmare, de restricții atât de rigide, astfel încât el – sau autorul omonimei saga, care i-a atribuit respectivele cuvinte – nu încearcă nici un fel de reținere în a proclama ritos : „S-a săvârșit o mare schimbare și ne este dat să trăim o însemnată și uimitoare întorsătură : un singur bărbat îi înlocuiește pe rege, pe nobil și pe arhiepiscop, iar acest bărbat sînt eu ! ”.

Dacă descindem într-o perioadă și mai timpurie a istoriei scandinave, vom constata că poezia păgînă – atât ca origine, cît și în spiritul ei – a scalzilor stă drept mărturie elocventă pentru faptul că, în vremurile precreștine, exprimarea fără ocolișuri și apărarea energică a intereselor egoiste nu se supuneau nici celei mai mărunte îngrădiri, dacă și mai ales cînd convergeau cu principiile morale referitoare la clan și familie. Exemplul de scald cel mai lipsit de scrupule în exprimarea personalității sale egocentrice ni se înfățișează în *Saga lui Egill* și în creația poetică a acestuia – el constituie, într-o anumită măsură, un caz extrem. Este semnificativ faptul că eul lui Egill din saga este înzestrat cu anumite trăsături demonice, „lupești”, moștenite de la tatăl și bunicul său, amîndoi vîrcolaci. Pe de altă parte, în epoca creștină individualitatea putea rupe tiparul interdicțiilor ideologice și morale, precum și pe cel al constrîngerilor interioare atunci cînd constituția psihică a respectivului devia de la normă. Fără să împărtășim tendința unei serii de istorici contemporani, care se grăbesc să caute simptomele anomaliei sau complexelor psihice aproape la orice autor al unor „confesiuni” sau „autobiografii”, sîntem totuși dispuși să ne alăturăm punctului de vedere care interpretează „cazul” Opicinus de Canistris drept dovada unei profunde tulburări sufletești. Încrîncenarea obsesivă cu care revine mereu la aceleași idei și personaje, ca și teama permanentă față de pierzania propriului suflet, ca exces al unui incontrollabil sentiment de vinovăție și al păcatului, sînt cele care-i ghidează mîna lui Opicinus atunci cînd acesta așterne pe hîrtie numeroasele desene ale universului, ale lumii mediteraneene și ale propriei biografii, pe care le adnotează cu observații obscure în care-și revarsă trăirile.

Firește, cazul acestui prelat din Avignon, care a trăit în anii imediat precedenți izbucnirii Morții Negre – de altfel, data probabilă a morții sale, anul 1350, îngăduie supoziția că el însuși a

căzut pradă cumplitei molime –, nu este relevant sub aspectul prezumtivei sale tulburări psihice, ci sub cel al fracturii într-o manieră aparte a unor tendințe din cultura unei epoci într-adevăr de criză – caracterizată de mutații radicale în structura mentalității și a atitudinilor religioase – într-o conștiință individuală, la rîndul ei scindată. Schimbările radicale în interpretarea relației dintre microcosmosul numit om și macrocosmosul numit lume, care transpar din lucrările lui Opicinus, pot fi citite ca simptome ale unei sporite conștiințe a propriei valori a unui individ. El nu se mai mulțumește cu polaritatea tradițională a Evului Mediu, în care omul și lumea apar ca două fenomene egale valoric, ci se plasează pe sine în centrul universului ; mai mult, îl absoarbe în eul său pînă la ultima rămășiță. Opicinus poate să facă acest lucru pentru că extinde conștiința păcatului asupra întregii lumi, neuitînd în același timp că este vorba de propriul lui păcat, care își păstrează deci caracterul individual.

Nu reprezintă oare acest egocentrism cosmic expresia, individualizată *sui generis* în imaginația morbidă a lui Opicinus, pentru noile atitudini ale personalității ? Atunci cînd se referă emfatic la *individuum meae personae*, el nu face decît să vorbească limba epocii sale. Totuși, noile tendințe în evoluția personalității, distorsionate hipertrofic în cazul său, sînt în același timp profund medievale prin conținutul lor. Mîndria irumpînd din lăuntrul său profund, paroxismele grandorii personale – mergînd pînă la viziunea diavolului ce-l ispitește cù exact aceleași cuvinte adresate lui Isus – sînt sancționate neîntîrziat chiar de el însuși, cînd vorbește de păcatul ce a cuprins lumea întreagă, dar care își are rădăcina în străfundul ființei sale individuale. Astfel, complexe psihice ale acestui individ ne conduc înapoi la contradicțiile fundamentale ale eticii creștine, care sînt și rămîn o piedică în calea manifestării personalității. Din această perspectivă, poate că tocmai anomalia lui Opicinus constituie motivul pentru care în cazul său s-a ridicat puțin vâlul ce-i acoperea misterele personalității.

Prin urmare, manifestarea spontană a individualității se producea mai puțin acolo unde cultura creștină a Evului Mediu se instalase temeinic și mai mult la periferia zonei ei de influență : fie acolo unde controlul etic, prin imperativele smereniei și

înfrînării, nu se impusese încă atât de autoritar ca în mediul complet creștinat, fie acolo unde el nu s-a putut impune în totalitate datorită particularităților psihice ale unui individ.

Sînt deplin conștient că risc să părăsesc terenul analizei istorice încercînd să „dezgrop” miezul cel mai tainic și mai ascuns al personalității medievale: reflecțiile mele dobîndesc automat un caracter ipotetic. Individul este indicibil... Mă încumet totuși să mai fac un pas.

Este vorba despre „cazul” Martin Guerre, un episod din istoria țărănimii din sudul Franței de pe la mijlocul secolului al XVI-lea. Deși din punct de vedere cronologic episodul nu se mai încadrează în perioada medievală, prin natura lui profundă el aparține cu totul Evului Mediu, cu atât mai mult cu cît în mediul rural tradițiile se modifică foarte lent. Viața însăși a „imaginat” subiectul „Martin Guerre” după scenariile basmelor și ale romanelor; el a fost reluat în mod repetat de poeți, dramaturgi și scenariști și a beneficiat de o tratare științifică exemplară din partea lui Natalie Zemon Davis<sup>4</sup>, care a situat episodul în contextul social real al epocii. În cele ce urmează mă voi rezuma să schițez sumar cursul evenimentelor.

Căsătoria lui Martin cu Bertrande, fiica unui țăran înstărit din Languedoc, nu a fost una deosebit de fericită. La început, căsătoria nu a fost binecuvîntată cu copii din cauza impotenței îndelungate a lui Martin, iar după ce Bertrande a reușit totuși să dea naștere unui băiat, Martin a dispărut. A părăsit pur și simplu casa și multă vreme nu i s-a știut de urmă. Cînd, într-o bună zi, s-a întors totuși în cele din urmă acasă, și-a găsit locul ocupat. Cu cîțiva ani înainte, în sat își făcuse apariția un tînăr, un anume Arnaud du Tilh, care se dăduse drept Martin Guerre și fusese atât de convingător încît autenticitatea lui nu a fost pusă la îndoială de nimeni, nici măcar de către rude ori vecini sau chiar – lucrul cel mai important – de soția lui.

Suspiciunea și-a croit loc abia în momentul cînd între un unchi și pretinsul nepot s-a iscat un conflict legat de o proprietate. Pericolul pierderii pămîntului i-a deschis unchiului ochii în privința intrusului, astfel încît s-a adresat justiției. Magistratii au

audiat zeci de martori, dar depozițiile lor s-au dovedit improprii pentru descoperirea adevărului, deoarece unii susțineau sus și tare că bărbatul actual al Bertrande nu avea cum să fie adevăratul Martin, în vreme ce alții jurau cu mîna pe inimă că bărbatul cu care Bertrande trăia fericită de mai mulți ani încoace și căruia între timp îi născuse o fiică era soțul ei legitim. Acuzatul însuși s-a apărut cu atîta iscusință, respingînd cu fermitate toate acuzele de înșelătorie, încît parlamentul din Toulouse, cea mai înaltă instanță de judecată a provinciei, înclina să-i dea crezare falsului Martin. Dar, chiar în clipa cînd judecătorul se pregătește să dea citire verdictului, ușa se deschide și înăuntru își face apariția nimeni altul decît Martin Guerre în persoană; e drept, cu un picior lipsă și destul de schimbat, totuși el însuși, fără nici o umbră de îndoială. Bertrande și toți ceilalți îl recunosc pe dată. Astfel, impostorul e dat în vileag, condamnat și în cele din urmă spînzurat în fața casei bărbatului al cărui loc îl uzurpase vreme atît de îndelungată și cu atît succes.

Atenția istoricului aflat în căutarea personalității umane este captivată sub mai multe aspecte de sus-pomenita întîmplare. Interesul lui Natalie Zemon Davis se concentrează asupra Bertrande: cum a fost posibil ca ea să ajungă să-și „recunoască” soțul în cel fals? A fost victima inocentă a unei autoamăgiri sau a cedat din disperare dorinței de a avea o viață de familie normală și tihnită, știind prea bine că într-o bună zi – dar cînd? – soțul ei adevărat ar putea să se întoarcă și că ea nu putea să se recăsătorească înainte ca decesul lui să fi fost dovedit fără nici un dubiu? Interesant este că tocmai ea persistă cu îndărătnicie, de la apariția primelor acuzații împotriva lui Arnaud și pînă aproape de finalul procesului, în a declara că el ar fi adevăratul Martin. Interesul față de persoana Bertrande este așadar perfect explicabil, dar persoana lui Arnaud du Tilh, care pretinde a fi Martin Guerre, nu este în fapt mai puțin enigmatică și fascinantă. După cum remarcă pe bună dreptate Natalie Davis, nu ne confruntăm aici cu un caz obișnuit de înșelătorie și nici cu încercarea „de a juca o dată rolul unei alte persoane”, ci cu strategia bine chibzuită de „însușire a unei vieți străine”. În acest sens, reîntoarcerea lui Martin nu reprezintă altceva decît realizarea intenției sale de a reveni la vechea sa personalitate, de a-și revendica *persona*.

Arnaud du Tilh și Martin Guerre trebuie să se fi întâlnit undeva vreodată, după ce Martin și-a abandonat căminul. Astfel, Arnaud, care semăna puțin, dar oricum nu leit cu Martin, a putut probabil afla de la el o sumedenie de informații referitoare la viața sa, la oamenii din sat și din împrejurimi. Fără îndoială că trebuie recunoscut și meritul lui Arnaud – el și-a însușit cu măiestrie rolul pe care intenționa să-l joace. Chiar dacă nu este pe deplin limpede cum a reușit s-o facă, rămîne un fapt bine stabilit că îi cunoștea fără greș pe toți oamenii din sat după nume și după înfățișare. Lucrurile au mers atît de departe, încît după ce a prins rădăcini în sat, Arnaud și-a „amintit” împreună cu ei de evenimente și discuții comune, cu rezultatul că, la început, nimeni nu s-a îndoit în mod serios că era într-adevăr Martin revenit acasă. Primele șușoteli despre deosebiriile dintre Arnaud și Martin au început să apară abia cînd s-a ajuns la cearta dintre unchi și „nepot”. Natalie Davis semnalează faptul că țăraniile acelor vremuri nu dispuneau de criterii bine definite pentru identificarea unei persoane (de bună seamă, nu existau documente de identitate și nici semnături olografe), dar și mai important este că acestor oameni le era străină obișnuința de a-i privi pe ceilalți drept în față, lipsindu-le, de asemenea, capacitatea de memorare a trăsăturilor faciale ale celuilalt, dat fiind că nu cunoșteau oglinda în fața căreia va deveni posibilă dezvoltarea acestei capacități. Foarte probabil că, în asemenea circumstanțe, spiritul de observație al oamenilor, în special în ceea ce privește fizionomia, era subdezvoltat, astfel că diferențele mărunte dintre indivizi asemănători scăpau atenției lor. Să ne amintim în acest context de observația lui Fèbvre, conform căreia oamenii secolului al XIV-lea le era caracteristică o anumită „înapoiere vizuală” : ei erau obișnuiți să se bazeze mai mult pe simțul lor auditiv decît pe cel vizual.

Situația respectivă ne-ar putea ajuta să găsim un răspuns la întrebarea : cum de oamenii din anturajul lui Martin i-au dat cu atîta ușurință crezare lui Arnaud cînd a pretins că este Martin Guerre ? Această întrebare atrage inevitabil după sine altele : ce și-a imaginat de fapt impostorul și, mai ales, *drept cine* s-a imaginat el ? Desigur, un răspuns mulțumitor este imposibil. Știm doar că Arnaud a respins cu vehemență toate acuzațiile și îndoielile privind autenticitatea sa ca Martin Guerre – nici nu

avea altă soluție după ce se afundase atât de adînc în mistificarea sa – și s-a apărat cu o asemenea consecvență și putere de convingere încît zeci de oameni au depus la tribunal depoziție în favoarea sa. Mai mult, competentul și experimentatul judecător de Coras din Toulouse, care ne-a lăsat o descriere amănunțită a acestui caz „uimitor și demn de luare-aminte”, se lăsase la rîndul său convins de falsul Martin. Abia după condamnarea sa, cînd i s-a pretins o recunoaștere publică a culpabilității, Arnaud a catadicsit să mărturisească, în perspectiva apropiatei înfățișări înaintea Judecătorului suprem, că este un impostor, și nu Martin cel adevărat.

Circumstanța ne prilejuiește următoarea afirmație: chiar și acest om, care a cules vreme îndelungată și cu maximă acribie toate amănuntele imaginabile din viața altuia, mergînd pînă la cele mai neînsemnate fleacuri pomenite în conversații, care a adunat pe lîngă asta toate detaliile pe care le-a putut afla despre vecini și rude – numărul martorilor, printre care numeroase rude de sînge și prin alianță ale lui Martin, care au trebuit să se prezinte înaintea instanței deoarece schimbaseră cîndva cîteva cuvinte cu pseudo-Martin s-a cifrat la aproximativ 150 de persoane –, n-a putut totuși în cele din urmă să intre în rolul său pînă la ultima consecință. El a presupus probabil că-și va sfîrși viața sub masca lui Martin Guerre, și vreme de cîteva ani păruse că așa se va și întîmpla. În tot acest timp, masca trebuie să fi prins rădăcini pe chipul său, mai mult, trebuie să fi devenit una cu epiderma feței... S-a crezut el într-adevăr Martin Guerre? În caz afirmativ, poate că transformarea psihică ar explica extraordinara convingere cu care și-a apărat noua identitate și persuasiunea care a lăsat o adîncă impresie judecătorilor.

Firește, nici nu intră în discuție ca proaspătul Martin Guerre să fi putut uita vreodată că în realitate era Arnaud du Tilh. A riscat, a mizat pe cartea simulării și a duplicității. Se știe însă ce preț trebuie să plătească cel care se preface veșnic. Îmi pun însă întrebarea: care era situația autorilor medievali atunci cînd se identificau cu un model? Cînd Abélard se identifica cu Sfîntul Ieronim – sau Guibert de Nogent cu Augustin, Sverre cu Magnús, fiul lui Olaf cel Sfînt, ori Opicinus cu Boethius –, el știa prea bine că este Abélard, și nu Ieronim, și cu atît mai puțin Christos,



la fel cum Guibert știa că nu este Augustin ș.a.m.d. Acest tip de identificare nu ducea nici pe departe la abandonul complet al eului propriu și la disoluția lui în modelul ales, ci doar la modelarea eului după un altul. Dimpotrivă, pseudo-Martin era în același timp atât Martin Guerre, cât și Arnaud du Tilh în viața sa de familie cu Bertrande și în raporturile cu vecinii și rudele. Individul medieval este în primul rînd membrul unui grup și abia în interiorul lui își dobîndește propriul eu. Natalie Davis constată, pe bună dreptate, că „aventurierul Arnaud du Tilh, autoproclamat Martin Guerre, și-a atins țelul atunci cînd a reușit să fie admis în familia Guerre”<sup>5</sup>.

Dată fiind situația izvoarelor, volumul de față se ocupă preponderent de intelectualii Evului Mediu. La prima vedere, obiceiul lor de a se autoidentifica prin intermediul asemănării cu modelele literare pare să nu aibă nimic comun cu cazul Arnaud du Tilh. N-ar fi însă mai bine să nu absolutizăm deosebiri? Arnaud, care a jucat rolul lui Martin cu bravură, a făcut dovada unei măiestrii actricești deloc de neglijat. În persoana sa ne confruntăm cu o personalitate exorbitantă. Dacă nu s-ar fi ajuns la diferendul legat de proprietatea funciară cu unchiul lui Martin și dacă nu și-ar fi făcut apariția adevăratul Martin, el ar fi putut trăi pe mai departe nestîngenit în pielea personajului pe care și-l alesese. Nu putem decît să ne minunăm în fața plasticității nebanuite a eului și a capacității sale de a se reincarna. După toate aparențele, Arnaud du Tilh nu a întîmpinat impedimente majore pentru „a deveni Martin Guerre”.

Nu înseamnă însă aceasta că individualitatea omului medieval nu cunoștea contururi precise și că ea nu se evidențiază clar și inconfundabil față de mediul ei? Căutarea unei matrițe deja existente pe care să și-o imprime, tendința de a se contopi cu un prototip și disponibilitatea de a se alinia unui tipar – toate acestea reprezintă simptome ale subdezvoltării și imaturității ei relative. După cum se știe prea bine, Evul Mediu a marcat o epocă ce a dat naștere tuturor „falsurilor” posibile. Sînt de părere că problema uzurpatorului este și o problemă psihologică.

Dacă la sfîrșitul expunerii noastre ar trebui să trecem în revistă pe ansamblu istoria personalității și individualității în Evul Mediu occidental, nu ne rămîne decît să recunoaștem că este deosebit de

difficil să schițăm o imagine generală. Cunoștințele noastre se dovedesc fragmentare, iar problemele – numeroase, mai numeroase probabil chiar decît presupunem. Istoria personalității în Evul Mediu se sustrage în mare parte și privirii cercetătorului. Ea s-a desfășurat pe un plan de care nu ne putem apropia decît cu mare dificultate pe baza izvoarelor existente. Astfel, la rîndul meu, nu am putut decît să schițez aspecte izolate ale tematicii în discuție și să reunesc în volumul de față capitole disparate ale acestei istorii.

Se justifică, așadar, să vorbim de o „descoperire” a personalității și individualității într-o anumită perioadă a Evului Mediu ? Într-adevăr, constatăm în secolele al XII-lea și al XIII-lea o accentuare a receptivității față de aceste fenomene, deși nu se poate exclude ca respectiva concluzie să-i fie impusă istoricului de situația izvoarelor : perioada anterioară se arată mai săracă în texte și este deosebit de dificil să ne formăm o imagine unitară din frînturile foarte răzlețe. Fără nici o îndoială însă că transformările survenite în cursul acestui interval în sistemul coordonatelor valorice – coborîrea lor „din cer pe pămînt” (Jacques Le Goff)<sup>6</sup> – se asociază unei conștiințe de sine sporite a personalității.

Să dăm însă cezarului ce-i al cezarului : cea mai mare profunzime în penetrarea tainițelor propriului suflet o ating *Confesiunile* lui Augustin. Prin ele, apogeul evoluției personalității se manifestă la începutul Evului Mediu, și nu, cum ar fi fost de presupus, la sfîrșitul lui. Întregul mileniu de după Augustin nu a mai produs o franchețe similară în observația și cunoașterea propriului eu. Abia Petrarca se dovedește a fi un autentic discipol al lui Augustin, numai că el a transpus în practică modelul augustinian în condițiile unei lumi radical schimbate. În vreme ce Augustin se deschide în fața lui Dumnezeu și aspiră la contopirea cu El, Petrarca se concentrează asupra eului propriu și își construiește, asemănător unui colaj, cu minuțiozitate și circumspecție biografia și personalitatea.

Mileniul care-i desparte pe cei doi nu a dus lipsă de talente strălucitoare, de creatori remarcabili și de gînditori profunzi. Dar aceste genii nu au avut la dispoziție posibilități pentru a-și percepe pe deplin individualitatea. Probabil că mulți dintre ei nici nu au resimțit nevoia acută de validare a individualității sau,

mai bine spus, au găsit forme specifice de a o obține. Sistemul de valori instituit de creștinismul medieval nu încuraja personalitatea să-și valideze față de sine individualitatea irepetabilă, cu atât mai puțin să și-o proclame zgomotos.

Includerea surselor scandinave în studiu mi se pare astfel pe deplin justificată, întrucât ele ne pot furniza materialul necesar pentru reflecții mai ample. În monumentele literaturii scandinave se articulează diferite aspecte ale personalității – integrarea psihologică a personalității într-o comunitate, ale cărei cerințe le îndeplinește necondiționat, precum și conștiința propriei valori în interacțiune cu o anumită izolare. Rigoarea creștină, care impune personalității să se supună voinței Creatorului, să se smerească în fața Lui și să-și abandoneze Lui eul propriu, încă nu pusesese complet stăpânire pe universul interior al nordicilor. Astfel, vechile texte literare ale Europei nordice ridică puțin vălul ce acoperă straturile profunde ale conștiinței personalității, straturi care au existat neîndoielnic și în Europa continentală, înainte să fie „exilate în subteran” de expansiunea creștinismului.

Procesul emergenței personalității și individualității nu s-a desfășurat nici pe departe în mod uniform și continuu, ci în salturi, cu meandre și în etape inegale. Între personalitatea Evului Mediu și cea a epocii moderne nu există o legătură evolutivă directă, în sensul unei filiații nemijlocite, deoarece ambele personalități ne confruntă cu tipuri diferite calitativ. Omul medieval este predecesorul nostru – și totodată un altul, nu un străin, totuși un altul, iar el trebuie perceput, prin urmare, în specificitatea sa irepetabilă.



## Note

### Capitolul I

#### Individul este de necuprins

1. Colin Morris, *The Discovery of the Individual. 1050-1200*, Londra, 1972.
2. Se aud tot mai des în ziua de azi voci care deplîng faptul că în societatea occidentală contemporană individualismul trece printr-o criză sau chiar că și-a trăit traiul. Nu putem și nici nu este cazul să adoptăm aici o poziție față de respectivul punct de vedere. Să remarcăm doar că, pe lângă pomenitele lamentații, ne este dat să întâlnim și reflecții mai reținute, care subliniază că individualismul a suferit permanent transmutații în cursul istoriei, situație cu care ne confruntăm și în prezent, astfel că mai potrivit ar fi să vorbim nu de descompunere, ci de o transformare a substanței sale. Cf. T.C. Heller, M. Sosna și D.E. Wellbery (coord.), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford, 1986.
3. Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, ed. a 2-a, vol. I-IV, Frankfurt am Main, 1949-1952.
4. C. Moris, *op. cit.*, pp. 158 și urm.
5. Caroline Walker Bynum, „Did the Twelfth Century Discover the Individual?“, *The Journal of Ecclesiastical History*, XXXI, 1980, pp. 1-17 (= C.W. Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, Los Angeles, 1982, pp. 82-109).
6. *Idem*, *Jesus as Mother*, pp. 95-97, 101.
7. *Ibidem*, partea a II-a. Citatul provine din studiul lui Yves Cogar, apărut în *Études de civilisation médiévale*, Poitiers, 1973, p. 159.
8. *Ibidem*, pp. 88-90, 140 și urm. Morris a răspuns observațiilor critice cu o pledoarie în care își reargumentează teza privind „descoperirea

- individului" în secolul al XII-lea : C. Morris, „Individualism in Twelfth-Century Religion. Some Further Reflections”, *Journal of Ecclesiastical History*, vol. XXXI, nr. 2, 1980, pp. 195-206.
9. Jean-Claude Schmitt, „La découverte de l'individu, une fiction historiographique?”, în P. Mengal, F. Parot (coord.), *La fabrique, la figure de la feinte. Fictions et Statut des Fictions en Psychologie*, Paris, 1989, pp. 213-236.
  10. Cf. Marcel Mauss, „Une catégorie de l'esprit humain, la notion de personne”, în I. Meyerson (coord.), *Problèmes de la personne*, Paris, La Haye, 1973.
  11. Walter Ullmann (*The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, 1966), al cărui studiu se concentrează asupra aspectelor politico-juridice ale raporturilor dintre individ și mediul social în Evul Mediu, abordează însă problematica și din perspectiva evoluției către epoca modernă. Conform lui Ullmann, umanitatea omului avansează treptat în centrul reflecțiilor, iar individul devine prioritar în comparație cu societatea. Mutația accentelor survine, în opinia sa, în secolele al XII-lea și al XIII-lea. Cf. Georg Vogt, *Die Wiederbelebung des classischen Altertums oder Das erste Jahrhundert des Humanismus*, Berlin, 1859, pp. 80 și urm. : „Petrarca este profetul noii ere, strămoșul lumii contemporane”.
  12. R.R. Bolgar (coord.), *Classical Influences on European Culture, 500-1500*, Cambridge, 1972, p. 188. Fraza este citată în context favorabil de C. Morris, *op. cit.*, p. 7.
  13. M.-D. Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal, Paris, 1969, pp. 14-15, cf. *idem*, *La théologie au deuxième siècle*, Paris, 1957.
  14. *Ibidem*, pp. 31, 32.
  15. Cf. Hans Bayer, „Zur Soziologie des mittelalterlichen Individualisierungsprozesses. Ein Beitrag zu einer wirklichkeitsbezogenen Geistesgeschichte”, *Archiv für Kulturgeschichte*, vol. LVIII, secțiunea I, 1976, pp. 115-153.
  16. N.J. Smelser, W.T. Smelser (coord.), *Personality and Social Systems*, New York, 1967.
  17. Jacques Le Goff (coord.), *L'uomo medievale*, Roma, Bari, 1987 (trad. rom. *Omul medieval*, Iași, Polirom, 1999 – n.t.).
  18. G.B. Ladner, „Homo viator : Mediaeval Ideas on Alienation and Order”, *Speculum*, 42, 1967, pp. 235-259.
  19. E. Castelnovo, „L'artista”, în *L'uomo medievale*, pp. 237-269.
  20. A. Vauchez, „Il santo”, *ibidem*, pp. 353-390.
  21. *L'uomo medievale*, p. 29.

22. *Ibidem*, p. 34.
23. Nu am putut enumera aici decît un număr limitat de titluri ; studiile cu arie specifică de investigație sînt indicate în continuare la bibliografia corespunzătoare fiecărui capitol al volumului.
24. Referitor la subiectul căutării propriei individualități a umaniștilor italieni, vezi studiile lui M. Bahtin, *Ital'ânskie gumanisty : stil' žizni i stil' myšleniâ* (*Umaniștii italieni : stilul de viață și stilul de gîndire*), Moscova, 1978 ; *Ital'ânskoe Vozroždenie v poiskah individual'nosti* (*Renașterea italiană în căutarea individualității*), Moscova, 1989 ; *Leonardo da Vinči i osobennosti renessansnogo tvorčeskogo myšleniâ* (*Leonardo da Vinci și particularitățile gîndirii creatoare a Renașterii*), Moscova, 1990.
25. V.A. Škuratov, „Ne pozabyt' vernut'sâ nazad” („Nu uitați să priviți înapoi”), *Odissej. Čelovek i istoriâ 1990* (*Odiseu. Om și istorie* [seria] 1990 ; rus.), Moscova, 1990, p. 35.
26. Cu ocazia unui seminar de psihologie istorică din anul 1988 s-a iscat o discuție pe tema „Individualitate și personalitate în istorie” (*cf. Odissej. Čelovek i istoriâ 1990*, pp. 6-89), în cursul căreia specialiști în cele mai diverse discipline au exprimat opinii interesante. Totodată însă, această dezbatere a constituit un exemplu pentru divergențele privitoare la interpretarea personalității și individualității, precum și pentru rigiditatea logică cu care istoricii mînuiesc aceste noțiuni.
27. Peter Dronke, *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, Glasgow, 1976.
28. Probabil unica excepție o constituie *Istoria autobiografiei* a lui Georg Misch, care consacră un întreg capitol personalității și creației scaldului islandez Egill Skallagrímsson, *cf. G. Misch, Geschichte der Autobiographie*, ed. a 2-a, vol. II, partea I, sect. I, pp. 131-177.
29. Alfons Dopsch, *Beiträge zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*, 2 Reihe, Viena, 1938. Articolul lui Dopsch *Wirtschaftsgeist und Individualismus im Frühmittelalter* a apărut pentru prima dată în anul 1929.
30. G. Hatt, „Prehistoric Field in Jutland”, *Acta archaeologica*, II, 1931 ; *idem*, „Oldtidsagre, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab”, *Arkaeologisk-kunsthistoriske skrifter*, Copenhaga, vol. II, nr. 2, 1949 ; H. Jahnkuhn, *Archäologie und Geschichte. Vorträge und Aufsätze*, Berlin, New York, vol. I, 1976 ; W. Haarnagel, *Die Grabung Feddersen Wierde. Methode, Hausbau, Siedlungs- und Wirtschaftsformen sowie Sozialstruktur*, Wiesbaden, 1979.
31. A. Dopsch, *op. cit.*, pp. 164 și urm.

## Capitolul II

### Individul și tradiția epică

1. C.M. Bowra, *Heroic Poetry*, Londra, 1952, pp. 71 și urm.
2. O. Höfler, *Deutsche Heldensage. Zur germanisch-deutschen Heldensage*, ed. K. Hauck, Darmstadt, 1965, pp. 67-69, 73-75.
3. Mihail Steblin-Kamenski, „Valkyries and heroes”, *Arkiv för nordisk filologi*, 97, 1982, pp. 81-93.
4. În *Cîntecul Nibelungilor*, care este deja pătruns de un nou etos, Kriemhild se răzbună pe frații ei, ucigașii soțului Siegfried : familia are cîștig de cauză în detrimentul neamului.
5. A. Heusler, *Kleine Schriften*, vol. II, Berlin, 1969, pp. 221-222.
6. După cum constată Klaus von See, personajul „Învățăturilor Slăvitului” este un individ neasimilabil nici unei congregații gentile sau familiale și nici unei comunități politice ; el este un individ izolat, autarhic, confruntat cu alți indivizi, uneori ostili ; este un om care nu cunoaște sentimentul solidarității dintr-o familie puternică, astfel că este silit să-și dezvolte calități menite să compenseze deficitele, cum ar fi, de pildă, un utilitarism meschin și calculat. Personajul zugrăvit de cîntec se află într-o opoziție evidentă cu figurile eroilor din saga, din poezia scaldică și din cîntecele eroice ale *Eddei*. De aici, Klaus von See desprinde concluzia, oarecum surprinzătoare în ce mă privește, că „Învățăturile Slăvitului” ar trebui receptate în contextul tradiției culte, în corelație cu scrierile lui Seneca și cu textele biblice. Cf. K. von See, *Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters*, Heidelberg, 1981, pp. 39 și urm.
7. *Die Bosa-Saga in zwei Fassungen*, ed. de O.L. Jiriczek, Strasbourg, 1893, cap. 2, pp. 6-7.
8. A. Heusler, *op.cit.*, p. 199.
9. M.I. Steblin-Kamenski, *Spornoe v lingvistike (Controverse în lingvistică)*, Leningrad, 1974, pp. 61-74.
10. *Idem*, *The Saga Mind*, Odense, 1973.
11. Einar Ol. Sveinsson, *Njáls saga : A Literary Masterpiece*, Lincoln (Nebr.), 1971.
12. C.J. Clover, „Skaldic Sensibility”, *Arkiv för nordisk filologi*, vol. XCIII, 1978, p. 80.
13. Cf. P. Zumthor, *Le jeu du poète. Langue, texte, énigme*, Paris, 1973, pp. 181-196.



14. Cf. G. Kreutzer, *Die Dichtungslehre der Skalden. Poetologische Terminologie und Autorenkommentare als Grundlagen einer Gattungspoetik*, ed. a 2-a, Meisenheim am Glan, 1977, pp. 172 și urm., 264 și urm.
15. Erau numiți *berserkr* acei războinici care se distingeau printr-o forță fizică și o ferocitate ieșite din comun. În luptă, își aruncau hainele de pe ei și scoteau urlete. Erau considerați invulnerabili și se aflau sub protecția lui Odin.
16. Și în alte saga despre scalzi este menționată îndeobște înfățișarea lor stranie. Pe cât se pare, exteriorul dezagreabil constituie un semn distinctiv al destinului lor special și al primejdiei pe care o pot reprezenta. Cf. M.C. Ross, „The Art of Poetry and the Figure of the Poet in Egils Saga”, *Parergon*, nr. 22, 1978.
17. G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, ed. a 2-a, vol. II, partea I, secț. I, Frankfurt am Main, 1969, p. 136.
18. Un calambur: *ekkja* înseamnă în islandeza veche atât „călcii”, cât și „văduvă”.
19. Alte saga regale (după anumite izvoare, istorii regale) se petrec într-o perioadă anterioară apariției lui Sverre pe scena politică. Acțiunea din *Saga lui Sverre* începe cu anul 1177, alte saga își încheie acțiunea în acest an. După toate aparențele, Snorri Sturluson cunoștea *Saga lui Sverre* pe timpul lucrului la *Cercul lumii*, orientându-se după conținutul ei.
20. S.S. Nilsson, „Kva slag mann var kong Sverre?”, *Syn og segn*, 1948, pp. 445-457; *idem*, „Kong Sverre og kong David”; *Edda*, 1948, pp. 73-86; J. Schreiner, „Kong David i Sverres saga og Kongespeilet”; *Historisk tidsskrift*, vol. XXXVII, Oslo, 1954, pp. 22-24.
21. K. Lunden, *Norges historie*, vol. III, Oslo, 1976, p. 122.
22. P.A. Munch, „Det norske Folks Historie”, vol. III, *Christiania*, 1857, pp. 390-391; A. Bugge, „Norges historie fremstillet for det norske folk”, vol. II, 2 del. *Kristiania*, 1916, pp. 48, 204.
23. Înainte de începutul unei bătălii hotărâtoare, Sverre s-a adresat cu următoarele cuvinte „picioarelor de mesteacăn” pentru a le ridica moralul: „A venit vremea ca pentru marile strădanii și pericole îndurate de voi să vă făgăduiesc mai mult decât ați dobândit pînă acum... Astăzi avem în față sarcina să cucerim ceva mult mai de preț: orașul Nidaros... Vă voi spune care va fi răsplata voastră: cine doboară un nobil și o poate dovedi, va lua el însuși locul celui răpus și fiecare va primi rangul și titlul pe care și-l cucește...” (*Sverris saga*, 35).

## Capitolul III

## „Persoana” în căutarea personalității

1. G. Le Bras, „La personne dans le droit classique de l'église”, în I. Meyerson (coord.), *Problèmes de la personne*, Paris, La Haye, 1973, p. 193.
2. Manfred Fuhrmann, „Persona, römischer Rollenbegriff”, în O. Marquard și K. Stierle (coord.), *Identität*, München, 1979, pp. 83-106.
3. J.-P. Vernant, „Aspects de la personne dans la religion grecque”, în *Problèmes de la personne*, pp. 23 și urm.; *idem*, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, 1971.
4. *P.L.*, t. 36, col. 268.
5. P. Courcelle, *Les „Confessions” de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, 1963.
6. Referitor la textul confesiunilor, vezi Walter Berschin, „Ich, Patricius, ...Die Autobiographie des Apostels der Iren”, în H. Lowe (coord.), *Die Iren und Europa im frühen Mittelalter*, vol. I, Stuttgart, 1982, pp. 9-25.
7. *P.L.*, t. 64, col. 1343. Alain din Lièges prefera o definiție diferită a noțiunii de *persona*, la rîndul ei inspirată de Boethius: *Etiam apud illos qui tractant comoedias vel tragoedias persona dicitur histrio qui variis modis personando diversos status hominum repraesentat, et dicitur persona a personando* („Autorii de comedii și tragedii numesc *persona* actorul care interpretează cu voce diferită oameni aflați în situații diferite, deoarece cuvîntul *persona* se trage din *personando* [«a suna, a vorbi»]”), *P.L.*, t. 210, col. 899 A; cf. Hans Rheinfelder, *Das Wort „Persona”*, Halle, 1928, p. 19.
8. Toma din Aquino, *Summa Theol.*, I, qu. 29, art. 3.
9. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J. Ritter și K. Gründer (coord.), vol. VII, Darmstadt, 1989, s.v. *Person*, pp. 276 și urm.
10. Cf. V.P. Lossky, *Bogoslovskoe ponâtie ličnosti (Concepția teologică a personalității; rus.)*, *Bogoslovskie trudy (Studii teologice; rus.)*, Moscova, 1970.
11. Nicolaus Cusanus, *Sočineniâ (Opere; rus.)*, Moscova, 1988, vol. II, p. 497, vol. I, p. 163.
12. Cf. H. Adolf, „On Mediaeval Laughter”, *Speculum*, vol. XXII, nr. 2, 1947, p. 251.
13. S. Ullmann, „Le vocabulaire, moule et norme de la pensée”, în *Problèmes de la personne*, pp. 260-263.

## Capitolul IV

### Viața și moartea

1. Philippe Ariès, „*L'Homme devant la Mort*”, Paris, 1977, pp. 13 și urm.
2. Arno Borst, „Zwei mittelalterliche Sterbefälle”, *Merkur*, 1980, vol. 34, pp. 1081-1098.
3. David d'Avray, „Sermons on the Dead Before 1350”, *Studi medievali*, seria a 3-a, XXXI, 1, 1990, pp. 207-223. Datorez amabilității dr. d'Avray posibilitatea, pentru care îi rămân profund recunoscător, de a putea parcurge în manuscris unul dintre studiile sale pe aceeași temă.
4. Philippe Ariès, *op. cit.*, p. 287.
5. Beat Brenk, *Tradition und Neuerung in der christlichen Kunst des ersten Jahrtausends : Studien zur Geschichte des Weltgerichtsbildes*, Viena, 1966.

## Capitolul V

### Autobiografia : spovedanie sau justificare ?

1. M.M. Bahtin, *Estetika slovesnogo tvorčestva (Estetica creației literare ; rus.)*, Moscova, 1979, pp. 128-131.
2. Deși vizigotul Valerius a pus pe hîrtie, chiar din a doua jumătate a secolului al VII-lea, povestea vieții sale (*P.L.*, 87, col. 439-447), zadarnic am încerca să descoperim în această scriere, concepută după modele hagiografice, o expresie a personalității sale sau destăinuiri despre originea, educația și evoluția lui.
3. A. Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, 1985, pp. 162 și urm.
4. Cf. B. Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, N.J., 1983.
5. Cf. J. Leclercq, „Modern Psychology and the Interpretation of Medieval Texts”, *Speculum*, vol. XLVIII, nr. 3, 1973, pp. 476-490 ; M. de Gandillac, *Abélard (et Héloïse), Individualisme et autobiographie en Occident*, Bruxelles, 1983, pp. 85-89.
6. Cf. M. Carruthers, *A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, 1990, pp. 179-180, 182.

7. *P.L.*, CLVI, col. 607-680.
8. Cf. K. Guth, *Guibert von Nogent und die hochmittelalterliche Kritik an der Reliquienverehrung*, Ottobeuren, 1970 ; C. Morris, *A Critique of Popular Religion : Guibert of Nogent on the Relics of the Saints, Popular Belief and Practice*, ed. G.J. Cuming și D. Baker, Cambridge, 1972, pp. 55-60.
9. J.E. Benton, „The Personality of Guibert of Nogent”, *Psychoanalytic Review*, vol. LVII, nr. 4, 1970-1971, pp. 563-586 ; J.B. Benton, *Self and Society in Medieval France : The Memories of Abbot Guibert of Nogent*, New York, 1970.
10. Guibert de Nogent, *Autobiographie*, introducecere, ed. și trad. de E.-R. Labande, Paris, 1981.
11. Cercetătorii au stabilit o paralelă între *Confesiunile* lui Guibert și cele ale lui Augustin : în existența ambilor, figura maternă a jucat un rol proeminent, în special în ceea ce privește convertirea la dreapta credință și la o viață virtuoașă, deși caracterul Monicăi era fundamental diferit de cel al mamei lui Guibert.
12. Cf. J.-C. Schmitt, „Sognare nel XII secolo” și „L'autobiografia sognata”, în cartea sa *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Roma, Bari, 1988 ; cf. și M.E. Wittmer-Butsch, *Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter*, Krems, 1990.
13. Cf. F. Amory, „The Confessional Superstructure of Guibert of Nogent's Vita”, *Classica et mediaevalia*, XXV, 1964.
14. P. Brown, „Society and the Supernatural : A Medieval Change”, *Daedalus*, Spring, 1975, pp. 133-151 ; *idem*, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londra, 1982, pp. 305 și urm.
15. A. Borst, „Findung und Spaltung der öffentlichen Persönlichkeit (6. bis 13. Jahrhundert)”, în O. Marquard și K. Stierle (coord.), *Identität, „Poetik und Hermeneutik”*, VIII, München, 1970, pp. 633 și urm.
16. F. Wade, „Abelard and Individuality”, în P. Wilpert (coord.), *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, (*Miscellanea mediaevalia*, vol. II), Berlin, 1963, pp. 165-171.
17. M.-D. Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal, Paris, 1969, p. 15.
18. G.P. Fedotov, *Abelâr (Abélard ; rus.)*, Petrograd, 1924, pp. 9, 10.
19. *Petri Abélardi opera*, ed. V. Cousin, vol. I, Paris, 1849.
20. S-a exprimat supoziția că *Istoria nenorocirilor mele*, asemenea corespondenței dintre Abélard și Héloïse – a cărei autenticitate a fost pusă serios la îndoială de numeroși cercetători –, reprezintă o contrafacere apărută după moartea lui Abélard, posibil abia în

secolul următor, deoarece unele manuscrise timpurii provin din secolul al XIII-lea. Controversa în jurul autenticității sau falsului operei reizbucnește periodic. Noi plecăm de la prezumția că *Istoria nenorocirilor mele* îi aparține într-adevăr lui Abélard, deși nu se poate exclude ipoteza că textul a fost supus unor intervenții ulterioare.

21. „Sîntem războinici care țintesc să cucerească cerurile prin forța și puterea lor. Căci nu se aseamănă oare viața omului pe pămînt cu viața unui războinic?”, se întreabă Bernard de Clairvaux, pentru a adăuga imediat: „Totuși, atîta vreme cît vom purta lupta în învelișul nostru trupesc, vom rămîne departe de Dumnezeu...” ; G. Duby, *Saint Bernard. L'art cistercien*, Paris, 1979, p. 80.
22. R.W. Southern, *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford, 1970, pp. 91-93 ; J. Verger, *Abélard et les milieux sociaux de son temps ; Abélard et son temps*. Actes du Colloque International, Paris, 1981, pp. 107-131 ; R. Hanning presupune mai cu seamă că unul dintre modelele literare ale lui Abélard a fost *Vita Sfîntului Ieronim* redactată de Sfîntul Atanasie. Abélard se referă la el în relatarea unuia dintre cele mai tragice episoade ale vieții sale – condamnarea de la conciliu prin care a fost silit să recite *Crezul*, R.W. Hanning, *The Individual in Twelfth-Century Romance*, New Haven, Londra, 1977, pp. 24 și urm., p. 27.
23. Cf. R.W. Southern, *op. cit.*, pp. 93-94.
24. M.T. Clanchy, „Abelard's Mockery of St. Anselm”, *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. XLI, nr. 1, 1990, pp. 1-23.
25. Abbot Suger, *On the Abbey Church of St.-Denis and Its Art Treasures*, ed. E. Panofsky, Princeton, N.J., 1944, p. 17.
26. G.P. Fedotov, *op. cit.*, pp. 83-85.
27. Către sfîrșitul vieții, Abélard a compus pentru fiul său un lung poem cu caracter moralist alcătuit din aforisme comune și înțelepciuni cotidiene, precum și din sentințe de aceeași factură desprinse din ele. Aceste maxime morale au o orientare foarte generală, nefiind deloc adaptate la personalitatea fiului și la particularitățile ei, pe care un tată iubitor ar fi trebuit în fapt să le cunoască. În acest poem, pe lângă elogiul prieteniei, ospitalității, generozității, fricii de Dumnezeu și lecturii Bibliei sau avertismentele contra ispitelor lumești, mîndriei, aroganței, pierderii bunului renume, Abélard dă frîu liber desconsiderației sale pentru sexul feminin, în această privință nedeosebindu-se prin nimic de ceilalți călugări ai Evului Mediu. După cum remarcă G. Misch, rarul noroc de a avea parte de o femeie ca Héloïse nu l-a putut vindeca pe Abélard de

- viziunea sa întunecată asupra femeilor (G. Misch, *op. cit.*, p. 698). În plus, mai comite grosolănia să reproducă, într-o scriere cu caracter educativ adresată fiului, mărturisiri intime ale Héloïsei...
28. Nu mă voi ocupa aici în detaliu de corespondența dintre Abélard și Héloïse, și nu doar pentru că îndelungata controversă a specialiștilor în jurul chestiunii autenticității ei cu greu va putea fi tranșată definitiv, ci și din cauză că, în opinia mea, scrisorile nu sînt de natură să arunce o lumină nouă asupra caracterului lui Abélard. În timp ce scrisorile Héloïsei – ea s-a retras după catastrofa lui Abélard, resimțită de altfel ca atare de ambii îndrăgostiți, într-o mănăstire unde a devenit chiar stareță – impresionează prin profunzimea iubirii și a devotamentului nemărginit pentru iubitul ei, în răspunsurile sale el se străduie să păstreze distanța, cultivă o amabilitate rece, făcîndu-i astfel, în cele din urmă, cu neputință Héloïsei să-și mai exprime sentimentele. Prin contrast, scrisorile Héloïsei îi dezvăluie individualitatea fără urmă de disimulare. Cf. L.M. Batkin, *Pis'ma Eloizy k Abelâru. Ličnoe čuvstvo i ego kul'turnoe oposredovanie (Scrisorile Héloïsei către Abélard. Sentimentul individual și refracția sa culturală; rus.)*, *Čelovek i kul'tura. Individual'nost' v istorii kul'tury (Om și cultură. Individualitatea în istoria culturii; rus.)*, Moscova, 1990.
  29. M.M. McLaughlin, „Abelard as Autobiographer: The Motives and Meaning of his «Story of Calamities»”, *Speculum*, vol. XLII, nr. 3, 1967, pp. 463-488.
  30. L.M. Batkin, *op. cit.*, p. 151.
  31. G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, vol. III, partea a II-a, secț. I, p. 529; cf. și P. Dronke, *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, Glasgow, 1976, p. 51.
  32. Cf. J. Le Goff, „Quelle conscience l'Université médiévale a-t-elle eue d'elle-même?”; *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris, 1977, pp. 182-186.
  33. G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, vol. II, partea I, secț. I, pp. 21-23; vol. III, partea a II-a, secț. I, p. 365.
  34. E. Panofsky, *op. cit.*, pp. 29 și urm.
  35. J. Leclercq, „Modern Psychology and the Interpretation of Medieval Texts”, *Speculum*, vol. XLVIII, nr. 3, 1973.
  36. *P.L.*, CXLVI, col. 29-58.
  37. P. Lehmann, „Autobiographies of the Middle Ages”, *Transactions of the Royal Historical Society*, seria a V-a, vol. III, 1953, p. 46.
  38. Toate exemplele menționate pot fi citite în E. Castelnuevo, „L'artista”, în *L'uomo medievale*, pp. 244-253.

39. E.R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, ed. a 8-a, Berna, München, 1979, pp. 503-505.
40. Cf. G. Misch, *op. cit.*, vol. III, sect. I, p. 92.
41. Rudolf Teuffel, *Individuelle Persönlichkeitschilderung in den deutschen Geschichtswerken des 10. und 11. Jahrhunderts*, Leipzig, Berlin, 1914.
42. Étienne Gilson, *Héloïse et Abélard*, Paris, 1948.

## Capitolul VI

### Parabola celor cinci talanți

1. De această predică m-am ocupat deja în alte studii ale mele, cf. A.J. Gurjewitsch, „Il mercante, L'uomo medievale”, pp. 288-290, *Srednevekovyj mir (Lumea Evului Mediu ; rus.)*, pp. 198-211 ; „The «Sociology» and «Anthropology» of Berthold von Regensburg” ; *The Journal of Historical Sociology*, vol. IV, nr. 2, 1991, pp. 112-120.
2. Willibald Sauerländer, „Die Naumburger Stifterfiguren : Rückblick und Fragen”, în *Die Zeit der Staufer : Geschichte, Kunst, Kultur*, vol. V, Stuttgart, 1979, pp. 169-245.
3. Berthold din Regensburg, *Vollständige Ausgabe seiner Predigten*, ed. Fr. Pfeiffer, vol. I-II, Viena, 1862-1880, predica nr. 30.
4. *Ibidem*, nr. 10.
5. *Ibidem*, nr. 2.
6. Cf. D. Richter, *Die deutsche Überlieferung der Predigten Bertholds von Regensburg. Untersuchungen zur geistlichen Literatur des Spätmittelalters*, München, 1969.
7. H. Stahleder, „Arbeit in der mittelalterlichen Gesellschaft”, (*Miscellanea bavarica monacensia*, 42), München, 1972 ; I. von der Lühe, W. Röcke, „Ständekritische Predigt des Spätmittelalters am Beispiel Bertholds von Regensburg” ; *Literatur im Feudalismus (Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften*, 5), Stuttgart, 1975, pp. 4182.
8. John F. Benton, „Consciousness of Self and Perceptions of Individuality”, în R. Benson și G. Constable (coord.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Mass., 1982, p. 284. Opinia lui Benson nu reprezintă un caz singular, ci este una larg răspândită.
9. G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978.

10. Se poate distinge în aceste cuvinte o aluzie la poemul deja menționat *Meier Helmbrecht* al lui Wernher der Gartenaere. Eroul poemului, tânărul Helmbrecht, care s-a săturat de viața grea a țăranilor, își părăsește starea socială cu gândul de a intra în rîndurile aristocrației. El se alătură unei cete de hoți care-l lasă să creadă că a devenit nobil și apucă chiar să învețe limbajul lor, jargonul străin al celor mai joase categorii sociale. Tentativa de a-și abandona starea socială se finalizează cu înfrîngerea tragică a fugarului. În opoziție cu tânărul Helmbrecht apare tatăl lui, bătrînul Helmbrecht, pe care experiența l-a făcut înțelept și cumpănit și care este mîndru că face parte din categoria celor ce asigură pîinea zilnică. Acesta își repudiază fiul, ajungîndu-se la reversul parabolei despre fiul risipitor, cf. J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval, Essais*, Paris, 1985; A.J. Gurjewitsch, *Srednevekovyj mir : kul'tura bezmolvstvuišego bol'sinstva (Lumea Evului Mediu : Cultura majorității mute ; rus.)*, Moscova, 1990, pp. 264-277.
11. Berthold din Regensburg, *op. cit.*, nr. 19.
12. H. Stahleder, *op. cit.*, pp. 118 și urm., 186.
13. K. Bosl, *Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Eine deutsche Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters*, vol. II, Stuttgart, 1972, pp. 212 și urm., 354 și urm.; I. von der Lûhe, W. Röcke, *op. cit.*, p. 65.
14. Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, 1988.
15. Berthold din Regensburg, *op. cit.*, nr. 23.
16. *Ibidem*, nr. 25.

## Capitolul VII

### Aristocratul și burghezul

1. În opinia mea, Maria Ossowska a trecut cu nepermisă ușurință granița dintre universul imaginar și cel real al instituției cavaleresti medievale în cadrul consistentului ei studiu *Etos rycerski i jego odmiany (Etosul cavaleresc – variante și variațiuni ; pol.)*, Varșovia, 1973.
2. Referitor la această disonanță către sfîrșitul Evului Mediu, cf. J. Huizinga, *Osen' Srednevekov'a (Amurgul Evului Mediu ; rus.)*, Moscova, 1988, cap. IV-VII (trad. rom. H.R. Radian, Humanitas, București, 2002 – n.t.).



3. J. Bumke, *Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, vol. I, München, 1987, pp. 26-29.
4. P. Zumthor, *Langue, texte, énigme*, Paris, 1973.
5. Cf. A.J. Gurjewitsch, *Kategorii srednevekovoj kul'tury* (*Categoriile culturii medievale*; rus.), ed. a 2-a, Moscova, 1984, pp. 148 și urm.
6. R.W. Hanning, *The Individual in Twelfth-Century Romance*, New Haven și Londra, 1977, cap. 4.
7. Cf. M. Zink, *La subjectivité littéraire. Autour du siècle de saint Louis*, Paris, 1985.
8. Cf. G. Ladner, „*Homo viator*». *Mediaeval Ideas on Alienation and Order*”, *Speculum*, vol. XLII, nr. 2, 1967.
9. R.W. Hanning, *op. cit.*, pp. 234-242.
10. E.M. Meletinski, *Srednevekovyj roman. Proishozhdenie i klassičeskie formy* (*Romanul medieval. Origine și forme clasice*; rus.), Moscova, 1983, pp. 3, 270.
11. *A Good Short Debate between Winner and Waster. An Alliterative Poem on Social and Economic Problems in England in the Year 1352*, ed. I. Gollancz, Oxford, 1930.
12. *Ibidem*, 11.253-256, 297-299.
13. Jacques Le Goff, *La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Age*, Paris, 1986; A.J. Gurjewitsch, *Kul'tura i obščestvo srednevekovoj Evropy glazami sovremennikov* (*Exempla XIII veka*) (*Cultura și societatea în Europa medievală văzute prin ochii contemporanilor / Exempla secolului al XIII-lea*; rus.), Moscova, 1989, pp. 197 și urm.
14. A.J. Gurjewitsch, *Srednevekovyj mir : kul'tura bezmolvstvuûšego bol'sinstva* (*Lumea Evului Mediu : cultura majorității mute*; rus.), Moscova, 1990, pp. 222-224. Dat(h)an și Abiron, răzvrătiții împotriva lui Moise, au fost înghițiți de o prăpastie care s-a căscat sub picioarele lor (Numerii, 16.1-50).
15. Georges Espinas, *Les origines du capitalisme*, partea I, „Sire Jehan Boinebroke, patricien et drapier douaisien (?-1286 environ)”, Lille, 1933.
16. Alexander Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, 1985, p. 100.
17. A.J. Gurjewitsch, „Le marchand”, în *L'Homme médiéval*, p. 302 (vezi nota 17).
18. Citat în Maria Ossovska, *Ryca'r i buržua. Issledovaniâ po istorii morali* (*Cavalerul și burghezul. Studii de istoria moralei*; rus.), Moscova, 1987, p. 102.

## Capitolul VIII

### Fra Salimbene și alții

1. John F. Benton, *Consciousness of Self and Perceptions of Individuality*, pp. 268 și urm.
2. H. Beumann, „Topos und Gedankengefüge bei Einhard”, *Archiv für Kulturgeschichte*, vol. XXXIII, secți. III, 1951.
3. L. Zoepf, *Das Heiligen-Leben im 10. Jahrhundert*, Leipzig, Berlin, 1908.
4. L.P. Karsavin, *Osnovy srednevekovoj religioznosti v XII-XIII vekah, preimușestvenno v Italii (Fundamentele religiozității medievale cu referință specială la Italia; rus.)*, Petrograd, 1915; P.M. Bicilli, *Salimbene (Očerki ital'ânskoy žizni XIII veka) (Salimbene / Schițe din viața italiană a secolului al XIII-lea; rus.)*, Odessa, 1916.
5. L.P. Karsavin, *op. cit.*, p. 14.
6. *Ibidem*, pp. 8, 9, 15.
7. P.M. Bicilli, *op. cit.*, p. 296. Autorul remarcă pesimismul ce pusesese stăpânire pe societatea italiană la trecerea dintre secolele al XIII-lea și al XIV-lea; J. Delumeau cercetează sentimentul de teamă și culpabilitate: J. Delumeau, *La peur en Occident (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Une cité assiégée*, Paris, 1978; *idem*, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1983; A.F. Losev se ocupă de „reversul” titanismului Renașterii, A.F. Losev, *Estetika Vožrozdenniâ (Estetica Renașterii; rus.)*, Moscova, 1978.
8. P.M. Bicilli, *op. cit.*, p. 86.
9. *Ibidem*. Bicilli se sprijină pe lucrarea lui J. Bédier, *Les légendes épiques*, Paris, 1914.
10. *Ibidem*, pp. 131, 137.
11. J. Bédier, *Les légendes épiques*, Paris, 1914, vol. I, p. 57.
12. P.M. Bicilli, *op. cit.*, p. 143.
13. W. von den Steinen, *Der Kosmos des Mittelalters. Von Karl dem Großen zu Bernhard von Clairvaux*, Berna, München, 1959, p. 372, nr. 104.
14. Cf. G. Duby, *Saint Bernard, l'art cistercien*, p. 78.
15. P.M. Bicilli, *op. cit.*, p. 146.
16. C. Morris, *op. cit.*, cap. 4.
17. P.M. Bicilli, *op. cit.*, p. 145.

18. Salimbene se plînge că slujba religioasă durează prea mult; e greu să stai atît de mult în picioare, mai cu seamă vara, cînd te mîncîncă puricii, *ibidem*, p. 184.
19. „Chronica fr. Salimbene de Adam”, ed. Holder-Egger, *Monumenta Germaniae Historica*, XXXII, p. 643.
20. Citat din Pseudo-Bernard, „Meditationes...”, *P.L.*, t. 1/4, col. 494-495, în Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1969, p. 223.
21. Citat de Bicilli, *op. cit.*, p. 111.
22. *Ibidem*, p. 114.
23. S. Gregorii ep. Turonensis „De miraculis s. Martini”, *P.L.*, LXXI, col. 911-912.
24. V.S. Vibler, „Образ Простека и идеâ личности в культуре средних веков” („Figura laicului simplu și ideea de personalitate în cultura Evului Mediu”; rus.), în *Человек и культура. Individual'nost' v istorii kul'tury* (Omul și cultura. Individualitatea în istoria culturii; rus.), Moscova, 1990, p. 104.
25. *Ibidem*, p. 102.
26. Cf. J.-C. Schmitt, „Les «superstitions»”, în J. Le Goff (coord.), *Histoire de la France religieuse*, vol. I, *De Dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon (des origines au XIV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1988, pp. 417-551.
27. V.S. Vibler, *op. cit.*, pp. 104-105.
28. *Ibidem*, p. 102.

## Capitolul IX

### „O fi nebunie, dar are metodă”

1. Ernst Kris, *Psychoanalytic Explorations in Art*, New York, 1952, pp. 118-127.
2. Richard Salomon, *Opicinus de Canistris, Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts*, Studies of the Warburg Institute, vol. IA, Londra, 1936, p. 214.
3. Richard Salomon, „A Newly Discovered Manuscript of Opicinus de Canistris”, *Journal of the Warburg & Courtauld Institutes*, vol. XVI, 1953, p. 45.
4. Adelheid Heimann, „Die Zeichnungen des Opicinus de Canistris”, în R. Salomon, *Opicinus de Canistris*, Anexa I, pp. 295-321.
5. Cf. Karl Burdach, *Vom Mittelalter zur Reformation*, II, 1, Berlin, 1913-1928, p. 97.

6. R. Salomon, *Opicinus de Canistris*, p. 68.
7. *Ibidem*, p. 41.
8. *Ibidem*, pp. 49, 275.
9. Cf. Hans Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, Leipzig, Berlin, 1930, planșele III, V.
10. Bertha Widmer, *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen*, Basel, Stuttgart, 1955, pp. 4-5.
11. Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927.
12. Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Une cité assiégée*, Paris, 1978; *idem*, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1983.
13. E. Kris, *op. cit.*, pp. 126-127.
14. R. Salomon, *A Newly Discovered Manuscript...*, p. 49.
15. *Ibidem*, p. 51.
16. Gerhart B. Ladner, *Homo Viator*, pp. 233-259.
17. R. Salomon, *A Newly Discovered Manuscript...*, p. 57.

## Capitolul X

### Dante, Petrarca

1. I.N. Goleniscev-Kutuzov, „Žizn' Dante". *Dante Alig'eri, Malye proizvedeniâ („Viața lui Dante"; Dante Alighieri, Opere minore; rus.)*, Moscova, 1968, p. 424.
2. Cf. V. Branca, „La «Vita Nuova»", *Cultura e scuola*, nr. 13-14, 1965; *idem*, *Poetica del rinnovamento e tradizione agiografica nella „Vita nuova"*; *Studi in onore di Italo Siciliano*, Florența, 1966.
3. Cf. I.N. Goleniscev-Kutuzov, *Tvorčestvo Dante i mirovâ kul'tura (Creația lui Dante și cultura universală; rus.)*, Moscova, 1971, p. 183.
4. Toma din Aquino, *Summa Theologica*, 2a, 2ae, Q. CIX, Art. I: discuția publică despre propria persoană este permisă doar atunci când trebuie respinse calomniile răuvoitoare (exemplul lui Iov) sau când autorul intenționează să-și familiarizeze auditoriul cu adevăruri superioare.
5. În *Ospățul* (I, 2) este cuprinsă o analiză amănunțită a motivelor pentru care nu este îngăduit să vorbești despre tine însuși. „Cel care se ocărăște pe sine arată că-și cunoaște cusurul și admite să

- nu fie bun ; drept care e bine să nu vorbești despre tine cu ocară. ” Doar „în tainița propriilor gânduri trebuie să se mustre pe sine și să-și plîngă cusururile, iar nu pe față”. „Lauda de sine trebuie ocolită ca un rău întimplător, căci nu poți lăuda fără ca lauda să fie spre mai mare batjocură... deci cel care se laudă pe sine dovedește că nu crede să fie îndeobște socotit bun ; iar aceasta nu se întimplă fără o conștiință vinovată care, lăudîndu-se pe sine, se dezvăluie și, dezvăluindu-se, se face de rușine.” „Nu există om care să-și fie sieși adevărat și drept judecător, într-atît îl înșală dragostea de sine... Drept care, vorbind despre tine însuși cu laudă sau dimpotrivă, ori spui un neadevăr cu privire la lucrul despre care vorbești, ori spui un neadevăr cu privire la judecarea lui, dar și unul, și celălalt sînt neadevăruri.” Dante consideră că este îngăduit a vorbi despre sine atunci cînd *trebuie* înlăturată o primejdie sau defăimare, așa cum a fost cazul lui Boethius, sau cînd, „vorbind despre tine, aduci un mare folos altora prin învățătură” (*Confesiunile* lui Augustin). Dante, *Malye proizvedeniâ* (*Opere minore* ; rus.), ed. cit., pp. 114-115. Cf. *Vita nuova*, XXVIII, *ibidem*, p. 40.
6. Cf. M.M. Bahtin, *ibidem*, p. 131.
  7. Nicholas Mann, *Petrarch*, Oxford, 1987, p. 94.
  8. *Ibidem*, p. 91 : „*If this letter is a fiction, it is a fiction quite as significant as any experience which may lie behind it*”.

## Capitolul XI

### Istoricul în căutarea personalității

1. Henry James, „The Private Life”, în Henry James, *The Figure in the Carpet and Other Stories*, Londra, 1988, pp.189-231.
2. *Ibidem*, p. 212 ; „*One goes out, the other stays at home. One's the genius, the other's the bourgeois, and it's only the bourgeois whom we personally know*” („Unul iese în lume, celălalt rămîne acasă. Unul este geniul, celălalt este burghezul, iar noi nu-l cunoaștem decît pe burghez”). După cum James însuși mărturisește, el presupune existența acestui contrast dintre un artist confruntat cu propriul sine și un artist în clipele creației la un celebru contemporan, poetul Robert Browning (1812-1889), *ibidem*, p. 53.
3. *Ibidem*, p. 52 : „*They had nothing to do, the so dissimilar twins, with each other...*” („Acești gemeni atît de diferiți nu aveau nimic în comun unul cu celălalt...”).

4. Natalie Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre*, Cambridge, 1985.
5. *Idem*, „Boundaries and the Sense of Self in Sixteenth-Century France”, în T.C. Heller, M. Sosna, D.E. Wellbery (coord.), *Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford, 1986, p. 54.
6. Jacques Le Goff, „S nebes na zemlû (Peremeny v sisteme cennostnyh orientacij na hristianskom Zapade XII-XIII vv.)” („Din Cer pe Pământ [Mutații în sistemul reperelor valorice din Occidentul creștin al secolelor XII-XIII]” ; rus.), *Odissej. Čelovek v istorii* (*Odiseu. Omul în istorie* ; rus.), Moscova, 1991, pp. 25-47.

## Bibliografie

- Abatele Suger, *On the Abbey Church of St.-Denis and Its Art Treasures*, ed. E. Panofsky, Princeton, N.J., 1944.
- Abélard et son temps. *Actes du Colloque International*, Paris, 1981.
- Amory, F., „The Confessional Superstructure of Guibert of Nogent's Vita”, *Classica et mediaevalia*, XXV, 1964.
- Ariès, Ph., *L'Homme devant la Mort*, Paris, 1977.
- Avray, D. de, „Sermons on the Dead Before 1350”, *Studi medievali*, 3<sup>e</sup> série, XXXI, 1, 1960.
- Batkin, L., *Gli umanisti italiani. Stile di vita e di pensiero*, Roma, Bari, 1990.
- Bayer, H., „Zur Soziologie des mittelalterlichen Sozialisierungsprozesses. Ein Beitrag zu einer wirklichkeitsbezogenen Geistesgeschichte”, *Archiv für Kulturgeschichte*, vol. LVIII, sect. I, 1976.
- Benton, J.E., *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert de Nogent*, New York, 1970.
- Benton, J.E., „The Personality of Guibert of Nogent”, *Psychoanalytic Review*, vol. LVII, nr. 4, 1970-1971.
- Benton, J.E., „Consciousness of Self and Perceptions of Individuality”, în R. Benson, G. Constable (coord.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Mass., 1982.
- Bynum, C.W., *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, Los Angeles, 1982.
- Carruthers, M., *A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, 1990.
- Chenu, M.-D., *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal, Paris, 1969.
- Courcelle, P., *Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, 1963.
- Delumeau, J., *La peur en Occident (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Une cité assiégée*, Paris, 1978.

- Delumeau, J., *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1983.
- Grönbech, W., *Kultur und Religion der Germanen*, vol. I-II, Darmstadt, 1961.
- Gurjewitsch, A., „The «Sociology» and «Anthropology» of Berthold von Regensburg”, *Journal of Historical Sociology*, vol. IV, nr. 2, 1991.
- Hanning, R.W., *The Individual in Twelfth-Century Romance*, New Haven, Londra, 1977.
- Marquard, O., Stierle, K. (coord.), *Identität*, München, 1979.
- Ladner, G., „Homo Viator : Medieval Ideas on Alienation and Order”, *Speculum*, vol. XLII, 1967.
- Leclercq, J., „Modern Psychology and the Interpretation of Medieval Texts”, *Speculum*, vol. XLVIII, nr. 3, 1973.
- Le Goff, J., *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, 1977.
- Le Goff, J., *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, 1985.
- Le Goff, J., *La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Age*, Paris, 1986.
- Le Goff, J. (coord.), *L'uomo medievale*, Roma, Bari, 1987.
- Lehmann, P., *Autobiographies of the Middle Ages ; Transactions of the Royal Historical Society*, 5th Series, vol. III, 1953.
- Mann, N., *Petrarch*, Oxford, 1987.
- Mauss, M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1968.
- McLaughlin, M.M., „Abélard as Autobiographer : The Motives and Meaning of his «Story of Calamities»”, *Speculum*, vol. XLII, nr. 3, 1967.
- Meyerson, I. (coord.), *Problèmes de la personne*, Paris, La Haye, 1973.
- Misch, G., *Geschichte der Autobiographie*, ed. a 2-a, vol. I-IV, Frankfurt am Main, 1949-1952.
- Morris, C., *The Discovery of the Individual, 1050-1200*, Londra, 1972.
- Murray, A., *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, 1985.
- Nilsson, S.S., „Kva slag mann var kong Sverre?”, *Syn og segn*, 1948.
- Nilsson, S.S., „Kong Sverre og kong David”, *Edda*, 1948.
- Ossovska, M., *Etos rycerski i jego odmiany (Etosul cavaleresc - variatuni și variante ; pol.)*, Varșovia, 1973.
- Rheinfelder, H., *Das Wort „Persona”*, Halle, 1928.
- Ross, M.B., „The Art of Poetry and the Figure of the Poet in Egils Saga”, *Parergon*, nr. 22, 1978.
- Salomon, R., *Opicinus de Canistris. Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts*, Studies of the Warburg Institute, vol. IA, Londra, 1936.



- Salomon, R., „A Newly Discovered Manuscript of Opicinus de Canistris”, *Journal of the Warburg & Courtauld Institutes*, vol. XVI, 1953.
- Schmitt, J.-Cl., „La découverte de l'individu, une fiction historiographique? ”, in P. Mengal, F. Parot (coord.), *La fabrique, la figure et la feinte. Fictions et Statut des Fictions en Psychologie*, Paris, 1989.
- Stebelin-Kamenski, M., *The Saga Mind*, Odense, 1971.
- Stebelin-Kamenski, M., „Valkyries and heroes”, *Arkiv för nordisk filologi*, vol. XCVII, 1982.
- Ullmann, W., *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, 1966.
- Zink, M., *La subjectivité littéraire. Autour du siècle de Saint Louis*, Paris, 1985.
- Zumthor, P., *Langue, texte, énigme*, Paris, 1973.



## Index de nume proprii

### A

- Abélard, Pierre (1079-1142), scolastic francez, teolog îndrăzneț, gânditor al vremii sale 13, 15, 17, 22, 103, 121, 123, 134, 136-159, 165, 189, 208, 211, 213, 237, 245, 249, 256
- Abiron, personaj din cartea a IV-a a lui Moise 199
- Adalberon din Laon (secolul al XII-lea), prelat francez, episcop de Laon 174
- Æthelstan (895-940), primul rege al tuturor englezilor 76, 83
- Ailred de Rielvaux (cca 1109-1167), prelat francez de origine engleză, abate de Rielvaux 15
- Alain de Lille (ab Insulis) (cca 1128-1203), scolastic francez, Doctor universalis 107
- Alberti, Leon Battista (1404-1472), artist italian multilateral 202
- Albertus Magnus (1193-1280), Sfântul, important teolog german 168
- Angantyr, personaj din *Cîntecul lui Hyndla* 61
- Anonymus Ticinensis; v. Opicinus de Canistris 221
- Anselm din Canterbury (1033-1109), Sfântul, prelat englez de origine franceză, cel mai important scolastic între Augustin și Toma din Aquino 158
- Anselm din Laon (cca 1050-1117), Sfântul, conducător al școlii din Laon, magistrul lui Abélard și al lui Guillaume de Champeaux 129, 144-145, 151
- Anton din Padova (1195-1231), Sfântul, franciscan și scolastic italian de origine portugheză, predicator celebru supranumit „apostolul săracilor” 208
- Ariès, Philippe (autor, v. bibliografia) 109-110, 113-116
- Arinbjörn (secolul al X-lea), prieten al scaldului Egill Skallagrímsson 74, 79
- Arnaud du Tilh (secolul al XVI-lea), personaj din cazul „Martin Guerre”, „falsul Martin” 253-257
- Arnold din Brescia (1100-1156), cleric italian, discipolul lui Abélard și zelos susținător al reformei Bisericii 151
- Arnulf din Metz (cca 580-655), Sfântul, episcop de Metz, important om de stat franc, predecesor al carolingienilor 135
- Arthur, rege din ciclul de legende celtice din Anglia 192
- Astrolabium, fiul lui Abélard și al Héloïsei 150
- Atanasie (cca 296-373), Sfântul, episcop al Alexandriei, biograful Sfântului Antonie 141-142, 249
- Augustin(us) Aurelius (354-430), Sfântul, cel mai important Părinte

- al Bisericii 100-104, 142, 154, 161, 213, 241, 243, 245, 249, 256-258  
 Avray, David de (autor, v. bibliografia) 111

## B

- Bahtin, Mihail (1895-1975), istoric de artă și literar rus (v. bibliografia) 36, 119, 240, 242  
 Baldur, zeul german al luminii 78  
 Bardi, familie de negustori și bancheri florentini din Evul Mediu 202  
 Beatrice Portinari, doamnă florentină, iubirea de tinerețe a lui Dante, imortalizată în *Viața nouă* și în *Divina Comedie* 236-237, 243  
 Beda Venerabilis (Venerabilul) (673-735), scolastic englez 115, 163, 217  
 Benedict din Nursia (cca 480-550), Sfântul, întemeietorul cenobitismului occidental 142  
 Benoit de Saint-Maure (secolul al XII-lea), poet normand 163  
 Benton, John E. (autor, v. bibliografia) 125-126, 157  
 Bergþóra, personaj din *Saga lui Njáll*, soția lui Njáll 53  
 Bernard de Clairvaux (cca 1090-1153), Sfântul, proeminent cleric francez 13, 148-150, 153, 156, 208-209, 215, 217  
 Bernard de Ventadour (secolul al XII-lea), trubadur francez 14  
 Bernardin din Siena (1380-1444), Sfântul, predicator franciscan italian 202  
 Bernardone, Giovanni; v. Francisc din Assisi 200  
 Berthold din Regensburg (cca 1210-1272), franciscan, cel mai

- important predicator popular german al Evului Mediu 167-184, 199  
 Bertrande (secolul al XVI-lea), personaj din cazul „Martin Guerre”, consoarta lui Martin 253-254, 257  
 Bicilli, Piotr (secolul al XIX-lea/secolul XX), istoric rus (v. bibliografia) 209-213, 215  
 Biduinus (secolul al XII-lea?), artizan italian de la San Cassiano 162  
 Boethius, Anicius Manlius (cca 480-524), filozof și om politic din Imperiul Roman de Apus 104, 234, 256  
 Boinebroke, Jehan (m. cca 1286), fabricant francez de postavuri din Douai 200  
 Bolli, personaj din *Saga celor din Laxárdal* (*Laxdæla saga*), soțul lui Guðrún și fratele de sânge al lui Kjartan 55, 64  
 Bonifaciu (Wynfrid) (cca 673-754), Sfântul, apostolul Germaniei de origine anglo-saxonă, primul episcop de Mainz 115  
 Borst, Arno (autor, v. bibliografia) 110  
 Bragi cel Bătrîn (secolul al IX-lea), primul scald norvegiano-suedez ale cărui poeme s-au păstrat 73  
 Brunhild; v. Brynhildr  
 Brynhildr, personaj din „Cîntecele lui Sigurd” ale *Eddei*, soția lui Gunnar 32, 34-35  
 Burckhardt, Carl Jakob (1891-1974), istoric și diplomat elvețian 12, 164

## C

- Calvin, Johannes (1509-1564), reformator elvețian 125  
 Carol cel Mare (742-814), primul împărat al Sfîntului Imperiu Roman 206

Chenu, M.-D. (secolul XX), prelat francez (autor, v. bibliografia) 17, 138

Chrétien de Troyes (cca 1135-1183), poet francez 163, 192

Ciprian (200-258), Sfântul, episcop de Cartagina, cel mai important Părinte al Bisericii înainte de Augustin 100

Cœur, Jacques (1395-1456), cel mai important bancher francez al Evului Mediu 203

Colombini, Giovanni (cca 1300-1367), patrician italian, ctitor al ordinului gesuiților 200

Cornelia (secolul I î.Chr.), a cincea soție a lui Pompeius Magnus 142

Cusanus, Nicolaus, teolog și filozof german 105, 219

## D

Dante Alighieri (1265-1321), cel mai important poet italian al Evului Mediu 22, 112, 208, 236-239, 241, 243, 245

Datan, personaj din cartea a IV-a a lui Moise 199

David (1000 î.Chr.), întemeietorul regatului evreu, poetul *Psalmlor* 90, 93

Davis, Natalie Zemon (autoare, v. bibliografia) 254-255, 257

De Coras (secolul al XVI-lea), judecător în Toulouse în procesul „falsului Martin” 256

Dionisie (secolul al III-lea), Sfântul, apostolul Galiei, primul episcop de Paris 156

Dopsch, Alfons (autor, v. bibliografia) 23-25

Dronke, Peter (autor, v. bibliografia) 12

Droplaug, personaj din *Saga fiilor lui Droplaug*, mama lui Helgi și Grímr 53

## E

E(g)inhard (cca 770-840), cărturar franc, biograful lui Carol cel Mare 206

Edmund al Angliei; v. Edmund Martirul

Edmund Martirul (cca 841-870), Sfântul, rege al Angliei de Est 134

Eduard al III-lea (1312-1377), rege englez, protagonist în Războiul de 100 de ani 196

Egill Skallagrímsson (secolul al X-lea?), cel mai important scald islandez 55, 70-71, 73-84, 251

Eirik; v. Eiríkr

Eiríkr (secolele X-XIII), prenume comun printre regii nordici; personaj din *Saga lui Egill*, soțul vrăjitoarei Gunnhildr 74, 79

Ekkehard(t) (m. 1002), margraf de Meißen, una dintre reprezentările ctitorilor de pe Domul din Naumburg, soțul Utei 169

Erling Skakke (secolul al XII-lea), *jarl* norvegian, tatăl regelui Magnús al V-lea 88-89, 91, 93, 96

Ev(u)rardus (?), tatăl lui Guibert de Nogent 127

Eysteinn (secolul al XII-lea), episcop norvegian, oponentul regelui Sverre 91

## F

Fafnir, personaj din miturile și epopeile nordice, uriaș sub formă de balaur 31-33

Fèbvre Lucien, istoric francez 21, 255

- Fedotov, Gheorghe (autor, v. bibliografia) 139, 149
- Fenrir (Fenris), lup în mitologia nordică 78
- Flosi, personaj din *Saga lui Njáll*, unchiul lui Hildigunnr 50, 67-68
- Francesca da Rimini (ucisă în anul 1287 ca adulterină), personaj din *Divina Comedie* a lui Dante 238
- Francesco di Marco Datini (?), negustor italian 202
- Francisc de Sales (1567-1622), teolog francez 204
- Francisc din Assisi (1181/1182-1226), Sfântul, fiu de patrician italian, fondatorul mai multor ordine printre care și cel al franciscanilor 200, 208, 241
- Freud, Sigmund (1856-1939), psiholog austriac, fondatorul psihanalizei 157
- Freyja, personaj din mitologia nordică, soția lui Odin 78
- Fulbert (secolul al XII-lea), canonic francez, unchiul Héloïsei 143

## G

- Gathorne-Hardy, G.M. (autor, v. bibliografia) 95
- Gaudry (cca 1112), prelat francez, episcop de Laon 133
- Gauthier de Châtillon (cca 1135-1204), poet francez, autorul unui poem despre Alexandru cel Mare 14
- Ger(h)ard de Cambrai (secolul al XI-lea), prelat francez, episcop de Cambrai 174
- Gerald din Wales; v. Giraldus Cambrensis
- Gerhoh von Reichersberg, cleric german, important precursor al reformei gregoriene 15
- Gerlach(us) (jumătatea secolului al XII-lea) pictor pe sticlă al mănăstirii Arstein 162
- Gilson, Étienne (autor, v. bibliografia) 165
- Gioacchino da Fiore (1132-1202), Sfântul, mistic italian, întemeietorul „gioacchinismului” 210
- Giovanni di Pagolo Morelli (1371-1444), negustor italian 201
- Giraldus Cambrensis (1147-1223), cronicar galez 217
- Gislebert(us) (cca 1125), sculptor francez, artizanul bisericii din Autun 162
- Gísli, scald și personaj din *Saga lui Gísli Súrsson*, fratele lui Þorkell și Þordís 55, 57-58, 60, 62
- Glaber, Raoul (Radulfus) (m. cca 1050), cronicar de origine incertă 129
- Glúmr Geirason (a doua jumătate a secolului al X-lea), scald islandez și personaj din *Saga celor din Laxárdal (Laxdæla saga)* 69
- Goleniscev-Kutuzov, I. (autor, v. bibliografia) 237
- Grettir, cel mai talentat scald islandez, personaj din *Saga lui Grettir Ásmundarson* 55, 57, 69
- Grigorie din Tours (cca 538-595), cronicar galo-roman, episcop de Tours 25, 163, 217-218
- Grigorie I cel Mare (cca 540-604), Sfântul, papă, părintele muzicii bisericești 115, 129
- Grípir, personaj din *Profeția lui Grípir*, unchiul lui Sigurd 29, 33-35
- Guðmundr, unul dintre cele 600 de personaje din *Saga lui Njáll* 65
- Guðrún 1. personaj din „Cîntecele Guðrúnei” ale *Eddei*, soția lui Sigurd

- 32, 34 ; 2. Guðrún Ósvífrsdóttir, personaj din *Saga celor din Laxárdal (Laxdæla saga)*, soția lui Bolli, îndrăgostită de Kjartan 56-57, 64
- Guerre, Martin (mijlocul secolului al XVI-lea), țăran francez, personajul principal al episodului omonim, soțul Bertrande 253-257
- Guibert de Nogent, cronicar francez, abate de Nogent 14, 103, 123-125, 129, 136, 149, 151, 155, 157, 208, 213, 233, 237, 245, 256
- Guillaume de Champeaux (cca 1070-1121), filozof și teolog francez, discipolul lui Anselm din Laon, oponentul lui Abélard 143-144
- Gunnar 1. personaj din „Cîntecele lui Sigurd” ale *Eddei*, soțul Brunhildei 32, 34 ; 2. Gunnar din Hlidarendi, personaj din *Saga lui Njáll*, cel mai bun prieten al lui Njáll 53-55, 62, 67
- Gunnhild ; v. Gunnhildr
- Gunnhildr, personaj din *Saga lui Egill*, soția înzestrată cu puteri magice a regelui Eiríkr 74

## H

- Hakon al IV-lea Hakonarson (1202-1263), rege norvegian, nepotul regelui Sverre 85
- Hallgerd, personaj feminin, unul dintre cele 600 de personaje din *Saga lui Njáll* 55
- Hallr, personaj masculin, unul dintre cele 600 de personaje din *Saga lui Njáll* 68
- Hamðir, personaj din „Cîntecele Guðrúnei”, unul dintre fiii Guðrúnei 32

- Hanning, Robert W. (autor, v. bibliografia) 12, 192
- Haskins, Charles Homer (autor, v. bibliografia) 12
- Hávarðr, personaj din *Saga lui Hávarðr Ísfríðing* 64
- Helgi 1. personaj al miturilor și epopeilor nordice, fiul lui Borghild și al lui Sigmund, iubitul Brunhildei 32 ; 2. personaj din *Saga fiilor lui Droplaug*, unul dintre fiii lui Droplaug 53
- Héloïse (1100-1163), iubita lui Pierre Abélard 22, 140, 142-143, 146, 148-153, 165, 189, 237
- Hermann I (cca 1155-1217), landgraf de Turingia, una dintre figurile ctitorilor catedralei din Naumburg, soțul lui Regilindis 169
- Herrad von Landsberg (cca 1125-1195), stareța mănăstirii Hohenburg din Alsacia 7, 15
- Heusler, Andreas (autor, v. bibliografia) 38, 46
- Hilarius (cca 315-367), Sfîntul, teolog galic, episcop de Tours 100
- Hilbert de Lavardin (cca 1056-1133), cleric francez, poet și canonist 14
- Hildeburtus (în jurul anului 1140), călugăr și miniaturist 161
- Hildegard von Bingen (1098-1172), Sfînta, importantă mistică germană 228-229
- Höfler, Otto (autor, v. bibliografia) 32
- Homobonus din Cremona (secolul al XIII-lea), comerciant italian 200
- Honorius Augustodensis (cca 1090-1156), cărturar german, autorul popularei lucrări *Imago mundi* 238
- Horațiu (65-8 î. Chr.), poet roman, a compus mai ales ode 79, 144

Höskuldr, personaj din *Saga lui Njáll*, fiul adoptiv al lui Njáll și soțul lui Hildigunnr 60, 67  
 Hugo (secolul al XI-lea), călugăr și miniaturist 161

## I

Iacob cel Bătrîn, primul chemat dintre cei 12 apostoli, fiul lui Zevedeu și fratele apostolului Ioan 134  
 Ieronim (cca 342-420), Sfântul, părinte roman al Bisericii, autorul *Vulgatei* 141, 159, 161, 249, 256  
 Ioan al XXII-lea (Jacques d'Euse, 1249-1334), papă în Avignon 222  
 Ioan din Salisbury (cca 1115-1180), scolastic și cronicar englez 14, 151  
 Isolda, personaj feminin din poemul epic *Tristan și Isolda* al lui Gottfried von Straßburg 57  
 Iulius Cezar (100-44 î.Chr.), om de stat și comandant militar roman 142

## J

Jacques de Vitry (cca 1170-1240), prelat și cronicar francez, patriarhul Ierusalimului 201  
 James, Henry (1843-1916), scriitor american, stabilit în Anglia 247-249  
 Jorinn, personaj feminin din *Saga fiilor lui Droplaug* 54

## K

Karl Jónsson (m. 1213), prelat islandez, abatele mănăstirii Þingeyrar, frecvent prezent în Norvegia, autorul *Sagăi lui Sverre* 85  
 Kárr, personaj din *Saga lui Grettir Ásmundson*, dușmanul lui Grettir 57

Karsavin, Lev (secolul XX), medievist rus 209-210  
 Kjartan, personaj din *Saga celor din Laxárdal (Laxdæla saga)*, fratele de sînge al lui Bolli și îndrăgostit de Guðrún 55-57, 64  
 Koht, Halvdan (autor, v. bibliografia) 96  
 Konrad von Würzburg (cca 1225-1287), poet german, autorul *Războiului troian* 169  
 Kris, Ernst (autor, v. bibliografia) 230

## L

Lackner, Gerhart B. (autor, v. bibliografia) 230  
 Lamprecht, Karl (autor, v. bibliografia) 23-24, 164  
 Laura, „muza” lui Petrarca 243  
 Le Goff, Jacques (autor, v. bibliografia) 10, 18-20, 189, 258  
 Leclercq, J. (autor, v. bibliografia) 158  
 Lefranc, Abel (autor, v. bibliografia) 125  
 Liutprand din Cremona (cca 912-972), om de stat și cronicar italian 25  
 Lúdvic al IX-lea cel Sfînt (1214-1279), rege francez 208

## M

Magnús al V-lea Erlingsson (a domnit între anii 1162 și 1184), rege norvegian, fiul *jarl*-ului Erling, oponentul uzurpatorului Sverre 85, 87-90, 92, 95-96  
 Manetti, Gioanozza (?), politician florentin 202  
 Marcus Aurelius Antoninus (121-180), împărat și filozof roman 100  
 Marner, Konrad, poet german 169



Mauss, Marcel (autor, v. bibliografia) 42  
 Meletinski, Eleazar (autor, v. bibliografia) 193  
 Mellifont, lordul, personaj al romanului *The Private Life* de Henry James 247-249  
 Misch, Georg (autor, v. bibliografia) 14, 79, 119, 156  
 Montaigne, Michel Eyquem de (1533-1592), filozof și scriitor francez, creatorul genului literar eseistic 154  
 Morris, Colin (autor, v. bibliografia) 12-14, 16-17, 158, 215  
 Murray, Alexander (autor, v. bibliografia) 203

## N

Njáll, personajul principal din saga omonimă 50, 53, 59, 60, 66-69,  
 Norbert von Xanten (cca 1080-1134), Sfântul, arhiepiscop de Magdeburg 15  
 Notker Labeo (Buzatul) (cca 950-1022), călugăr din mănăstirea St. Gall, primul traducător al *Psalmilor* și al lui Boethius în limba germană 106

## O

Odin (Wod/t/an), zeul suprem în panteonul mitologiei nordice 36-37, 72-73, 76, 80, 82  
 Olaf al II-lea Haraldson cel Sfânt (995-1030), rege norvegian, apostolul Norvegiei 69, 88-90, 93, 97, 256  
 Opicinus de Canistris (1296 - cca 1335/1350), cleric și cartograf italian 154, 221-235, 245, 251-252, 256

Origene (cca 184 - cca 254), autor ecleziastic grec, cel mai important dintre teologii creștinismului timpuriu 142  
 Othlo din St. Emmeran (cca 1010-1070), autor ecleziastic german, călugăr benedictin din mănăstirea St. Emmeran de lângă Regensburg 129, 155, 157-160, 163, 233, 245  
 Óttar, personaj din *Cîntecul lui Hyndla* 61  
 Otto (?), meșter al catedralei din Worms 162  
 Ovidiu, Publius Ovidius Naso (43 î.Chr.-18 d.Chr.), poet roman 128, 144

## P

Panofsky, Erwin (autor, vezi bibliografia) 149, 156-157  
 Paolo da Certaldo (mijlocul secolului al XV-lea), negustor și bancher florentin din Evul Mediu 201-202  
 Parsifal, personaj din ciclul de legende despre regele Arthur, apare ca Perceval la Chrétien de Troyes 191  
 Patrick (cca 385-457/464), Sfântul, misionar anglo-saxon, apostolul Irlandei 103, 232, 245  
 Pavel (cca 10-64/68), apostol creștin 126, 250  
 Perceval le Gallois, v. Parsifal 192  
 Peruzzi, celebră familie de negustori și bancheri florentini începînd cu secolul al XIII-lea 202  
 Petrarca, Francesco (1304-1374), umanist și poet italian 103, 229, 236-237, 239-245, 258  
 Petrus Venerabilis (Venerabilul) (1092-1156), prelat francez, starețul mănăstirii Cluny, „protectorul” lui Abélard 148

Pierre Valdo de Lyon; v. Waldes, Petrus  
 Pompeius, Gnaeus P. Magnus (106-48 î.Chr.), om politic și comandant militar roman 142  
 Proust, Marcel (1871-1922), scriitor francez 238

## R

Rabelais, François (cca 1494-1552), umanist francez 125  
 Ratherius din Verona (890-974), cleric originar din regiunea Liège, episcop de Verona 123, 160, 216, 233  
 Regilindis (secolul al XII-lea), una dintre figurile ctitorilor catedralei din Naumburg, fiica regelui polonez Boleslaw Chrobry, soția unuia dintre ctitori, landgraful Hermann I 169  
 Reginn, personaj din „Cîntecele lui Sigurd” ale *Eddei*, fratele lui Fafnir 31-33  
 Robertus Benjamin (?), călugăr și miniaturist 161  
 Roland (m. 778), paladin legendar al lui Carol cel Mare 189  
 Rüdiger von Bechlarn, personaj din *Cîntecul Nibelungilor*, margraf al regelui Etzel de la Dunăre 59

## S

Salimbene din Parma (1221-1288), cronicar și predicator franciscan italian 122, 167, 170, 210-216, 245  
 Salomon, R. (autor, vezi bibliografia) 225-226  
 Samson, unul dintre judecătorii Israelului 138  
 Samuel, ultimul judecător și primul profet al Israelului 89-90

Saul (Pavel) 90  
 Sawalo (activ. 1155-1175), călugăr și miniaturist 161  
 Schmitt, Jean-Claude (autor, vezi bibliografia) 16  
 Seneca, Lucius Annaeus (4 î.Chr.-65 d.Chr.), poet și filozof roman 100  
 Shakespeare, William (1564-1616), cel mai important dramaturg englez 233  
 Siegfried, personaj din *Cîntecul Nibelungilor*, corespondentul german al nordicului Sigurd 31-32  
 Sig(h)vat(r) (secolul al XI-lea), scald islandez de la curtea regelui Olaf cel Sfînt 72  
 Sigurd al VI-lea (?) Haraldsson (m. 1155/1156), rege norvegian, prezumtivul tată natural al lui Sverre 88  
 Sigurd, personaj din „Cîntecele lui Sigurd” ale *Eddei* 28-29, 31-35  
 Skallagrímr (Grímr cel Pleșuv) (secolul al X-lea), tatăl scaldului islandez Egill (Skallagrímsson) 70, 74, 83  
 Skarphedinn, personaj din *Saga lui Njáll*, unul dintre fiii lui Njáll 53, 60, 65, 67-68  
 Snorri Sturluson (1178-1241), cel mai important scald islandez 73, 97  
 Snorri, Godi, personaj din *Saga lui Njáll* 68  
 Sörli, personaj din *Edda*, fiul lui Jornaker și al Guðrúnei, fratele lui Hamðir 32  
 Southern, R.W. (autor, vezi bibliografia) 12  
 Steblin-Kamenski, Mihail (autor, vezi bibliografia) 31-33, 35, 51, 56  
 Suetoniu, Gaius Suetonius Transquillus (cca 70-cca 140), biograf și cronicar roman 206

Suger (cca 1081-1151), prelat și om de stat francez, starețul mănăstirii Saint-Denis 121, 132, 155-157, 161, 245, 249  
 Sverre (1151-1202), rege norvegian, uzurpatorul tronului lui Magnús al V-lea Erlingsson 84-97, 250, 256

## T

Tacit, Publius Cornelius Tacitus (55-120), cronicar roman, autorul lucrării *Germania* 24  
 Tannhäuser (secolul al XIII-lea), poet german 169  
 Theophilus (secolele XI-XII), călugăr, autorul primului manual de tehnologie a artei din Evul Mediu 121  
 Thorir (*Hænsa Þorir*), personajul principal din *Saga despre argatul Thorir* 66  
 Toma din Aquino (cca 1225-1274), Sfântul, filozof italian și cel mai important teolog al perioadei de apogeu a Evului Mediu 105, 168, 179, 208, 227, 239  
 Tristan, personaj din poemul epic *Tristan și Isolda* al lui Gottfried von Straßburg 57, 191  
 Þordís, personaj feminin din *Gísli saga*, sora lui Gísli 59  
 Þorfinn, personaj din *Grettir saga* 57  
 Þorkell, personaj din *Gísli saga*, fratele lui Gísli 55, 57-58

## U

Ulf, bunicul scaldului Egill Skallagrímsson 73  
 Ullmann, Walter (autor, v. bibliografia) 12  
 Ulrich von Lichtenstein (1198-1276), poet german 169

Únás, tatăl lui Sverre 87  
 Urban al II-lea (Odo de Lagéry, cca 1042-1099), papă, promotorul primei cruciade 132  
 Uta, una dintre reprezentările ctitorilor catedralei din Naumburg, soția margrafului Ekkehardt 169

## V

Valéry, Paul (1871-1945), poet francez 238  
 Vergiliu, Publius Vergilius Maro (70-19 î.Chr.), poet roman 239  
 Véstein, personaj din *Gísli saga*, cumnatul lui Gísli 57  
 Vibler, Vladimir (autor, vezi bibliografia) 219-220  
 Villon, François (1431-cca 1463), poet goliardic francez 191  
 Voltaire (1694-1778), filozof francez, figură de frunte a Iluminismului 125  
 Vuolvinus (secolul al VIII-lea), meșter al altarului Domului din Milano 161

## W

Waldes, Petrus (m. cca 1216), negustor francez, întemeietorul celei mai importante mișcări eretice a Evului Mediu, secta valdenzilor 200  
 Walker Bynum, Caroline (autoare, vezi bibliografia) 14-16  
 Wernher der Gartenaere (a doua jumătate a secolului al XIII-lea), autorul primului roman țărănesc german, *Meier Helmbrecht* 169

## Z

Zumthor, Paul (autor, vezi bibliografia) 189



# Cuprins

<i>Cuvînt înainte</i> (Jacques Le Goff) . . . . .	5
Capitolul I	
<b>Individul este de necuprins</b> . . . . .	7
Individul Evului Mediu și istoricul prezentului . . . . .	7
Capitolul II	
<b>Individul și tradiția epică</b> . . . . .	27
Sigurd – un erou ? . . . . .	28
„Învățăturile Slăvitului” : aforisme ale înțelepciunii cotidiene . . . . .	36
Personalitatea în saga . . . . .	47
Egill Skallagrímsson : scald și vîrcolac . . . . .	70
Regele Sverre : stereotip sau individualitate ? . . . . .	84
Capitolul III	
<b>„Persoana” în căutarea personalității</b> . . . . .	98
Capitolul IV	
<b>Viața și moartea</b> . . . . .	109
„În mijlocul vieții sîntem împresurați de moarte...” . . . . .	109
Capitolul V	
<b>Autobiografia : spovedanie sau justificare ?</b> . . . . .	119
Guibert de Nogent . . . . .	124
Abélard . . . . .	136
Suger, Othlo și alții . . . . .	155
Artistul și conștiința lui de sine . . . . .	161
Capitolul VI	
<b>Parabola celor cinci talanți</b> . . . . .	166

<b>Capitolul VII</b>	
<b>Aristocratul și burghezul</b> . . . . .	185
<b>Capitolul VIII</b>	
<b>Fra Salimbene și alții</b> . . . . .	205
<b>Capitolul IX</b>	
<b>„O fi nebunie, dar are metodă”</b> . . . . .	221
<b>Capitolul X</b>	
<b>Dante, Petrarca</b> . . . . .	236
<b>Capitolul XI</b>	
<b>Istoricul în căutarea personalității</b> . . . . .	245
 <i>Note</i> . . . . .	261
 <i>Bibliografie</i> . . . . .	279
 <i>Index de nume proprii</i> . . . . .	283

De la saga scandinavă la poezia lui Dante sau Petrarca și de la literatura omiletică și arta religioasă la operele autobiografice, lucrarea trasează evoluția personalității umane de-a lungul Evului Mediu. Deși identifică originile mișcării de afirmare a individului și însușirilor sale personale în epoca medievală timpurie, autorul argumentează complexitatea acestui proces sinuos și ramificat de autocunoaștere și creștere a conștiinței de sine a omului ca individualitate ireductibilă. Omul medieval dă încă ascultare necondiționată regulilor și valorilor comunității și simte permanent nevoia raportării la modele – el este predecesorul nostru și totuși rămâne diferit de noi.

*Europa se construiește. Iată o mare speranță, care se va împlini numai dacă se va ține seama de istorie: o Europă fără istorie ar fi orfană și nenorocită. Pentru că ziua de astăzi se trage din cea de ieri, iar ziua de mâine este rodul trecutului. Un trecut ce nu trebuie să paralizeze prezentul, ci să-l ajute să fie diferit în fidelitate și nou în progres.*

**Construcția Europei** urmărește să arunce lumină asupra istoriei Europei, fără a disimula dificultățile moștenite din trecut. În tendința lui către unitate, continentul a trăit discordii, conflicte, divizări și contradicții interne. Această colecție nu le va ascunde; angajarea în mișcarea europeană trebuie realizată în deplina cunoaștere a trecutului și, de asemenea, în perspectiva viitorului. Lucrările pe care le propunem aparțin celor mai buni istorici din zilele noastre.

**Jacques Le Goff**  
coordonatorul colecției

În pregătire: R.I. Moore – *Prima revoluție europeană*

ISBN 973-681-151-4



9 789736 811517

[www.polirom.ro](http://www.polirom.ro)

CONSTRUCȚIA EUROPEI

**POLIROM**